

مركز دراسات الوحدة العربية

التكوين التاريخي للأمة العربية

دراسة في الهوية والوعي

الدكتور عبد العزيز الدوري

التكوين التاريخي للأمة العربية

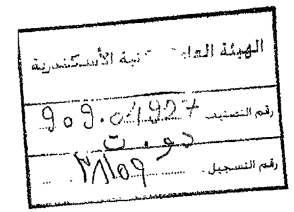
دراسة في الهوية والوعي



مركز دراسات الوحدة العربية

التكوين التاريخي للأمة العربية

دراسة في الهوية والوعي



الدكتور عبد العزيز الدوري



« الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية »

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية « سادات تاور » ـ شارع ليون ـ ص. ب. : ٦٠٠١ ـ ١١٣ بيروت ـ لبنان
تلفون ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٠٢٢٣٤ ـ برقياً : « مرعربي »
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي

الطبعة الاولى
بيروت: ايلول / سبتمبر ١٩٨٤

المحتويات

مقدّمة

تمر الامم بفترات تشعر فيها بالأزمة وبحاجتها الى البحث عن الهوية والى مراجعة الذات.

وهذه الدراسة هي محاولة للتعرف على ظروف تكوين الامة العربية، وتحديد هويتها، في التاريخ، ولتبيّن وعيها لذاتها وتطور هذا الوعي الى العصر الحديث، وهي تتوخى بيان عناصر الاستمرار في هذا الوعي وطبيعة التحول فيه.

ولئن اعتاد الكتاب الغربيون ان يقيسوا كل ظاهرة وتطور بموجب المفاهيم والمؤسسات الغربية، فقد أصبح واضحاً الآن ان هذا المنهج غير دقيق وغير مقبول، بل ان المفاهيم والمؤسسات لا ترسخ او تدوم في اية بيئة بالاقتباس وحده بل لا بد من ان تكون هناك اصول ومقومات في تلك البيئة وهذه قد تنشط وتتطور بالاتصال بالفكر الخارجي.

فإذا ظهرت القومية في الغرب تعبيراً عن فكر الطبقة الوسطى وطموحها، وكانت وراء تكوين الدول القومية والتوسع الاستعماري، فإن هذا لا يصدق بالضرورة على كل حركة قومية وبخاصة الحركات القومية في آسيا وافريقيا لاختلاف منطلقاتها وظروف نشأتها وأهدافها.

والعرب في اوطان وسيطة في العالم، كما ان دورهم التاريخي اقترن بالانفتاح على فكر الآخرين وحضاراتهم. وقد خبروا الاتصال بالغرب في فترات تاريخية، وكانوا بين اخذ وعطاء، ولكنهم كانوا دائماً يصدرون عن هوية حضارية واضحة. وليس غريباً ان يكون همهم في القرنين الاخيرين تحديد هويتهم الحضارية امام طغيان الغرب في جميع المجالات.

وهذا طبيعي بالنسبة لأمة تكونت في التاريخ وحملت رسالة الاسلام، وكان لها دور مركزي في تكوين الحضارة العربية الاسلامية.

وإذا كانت البيئات الحضارية متعددة فإن تبادل التأثير بين الحضارات ظاهرة مألوفة، ولكن ذلك لا يعني نفي التعدد او محو الهوية.

وهذه الدراسة تفترض ان الامة العربية تكونت في التاريخ بعد تطور اجتماعي وفكري طويل، وان شعورها بهويتها ووعيها لذاتها ترتبط بصورة وثيقة بهذا التكوين. كما تفترض ان الوعي العربي الحديث في الاتجاه القومي لم يكن تقليداً لقومية او اخرى، بل انه تبيّن للهوية العربية، وامتداد للوعي العربي في التاريخ بعد ان تأثر بالآراء الحديثة في العصر الحديث.

وتلاحظ الدراسة ان الوعي العربي الحديث بأشكاله يقترن ببدايات اليقظة العربية، وانه هدف الى النهوض بالعرب والى تأكيد وحدة الامة العربية واستعادة دورها التاريخي ورفض التبعية، كما أنه رأى العروبة وثيقة الارتباط بالاسلام، كل ذلك في مواجهة اخطار خارجية وتحديات داخلية متراكمة.

وقد ظهرت كتابات تناقش بداية الوعي العربي الحديث وتطوره ولكن الاحداث والهزات التي تعرض لها العرب في نصف القرن الاخير، وما أثارته من تساؤل وشكوك حول الهوية والوعي، توجب اعادة نظر شاملة. ولا يعني ذلك التوسع في الدراسة، بل محاولة لاعادة فحص بعض المفاهيم والفرضيات الشائعة وتناول الموضوع بصورة أشمل.

وبهذا المفهوم يمكن تقسيم موضوع الدراسة الى فترات ثلاث: تبدأ الاولى بالاصول العربية، ثم تكوين المجتمعات العربية بعد ظهور الاسلام، وتكوين الامة العربية في التاريخ. وتتناول الثانية بداية التنبّه العربي وتطوره في النصف الاخير للقرن التاسع عشر والعقدين الاولين للقرن العشرين. واما الفترة الثالثة فيمكن ان تتناول ما بعد الحرب العامة الاولى. وستتناول الدراسة الفترتين الاولى والثانية، واما الفترة الثالثة فيمكن ان تكون موضوع دراسة أخرى.

ان دراسة الفترة الاولى تتطلب تحليلاً لتاريخ العرب قبل الفترة الحديثة، وتقويماً للاتجاهات والعناصر التي كونت هذا التاريخ، وتفهماً للأسس والظروف والمقومات التي أدت الى قيام الامة العربية في الواقع وفي الفكر. وهذا يفضي الى تقديم نظرة شاملة لهذا التاريخ، مع بعض التركيز على اثر الاسلام، وعلى التطورات الاجتماعية ـ الاقتصادية، وعلى ظاهرة التعريب.

وتلتفت الدراسة في الفترة الثانية الى الوعي العربي الحديث في الفكر وظهور الاتجاه

القومي؛ وتطلب ذلك تتبع فكرة الوطنية، وفكرة العروبة، في كتابات مجموعة من المفكرين، دون ان تغفل الاشارة الى التطورات العامة، الا ان التركيز انصب بالضرورة على الفكر.

وقد عانت الدراسة من تعذّر الحصول على مصادر اولية ووثائق ضرورية. ويصدق هذا على المغرب العربي خاصة، مع ان المطالعة الاولية تشير الى ان خطوط الوعي هناك قد تكون أوضح منها في المشرق العربي.

والدراسة بعد هذا محاولة اولية، فيها ثغرات، الا انها محاولة لتبين الخطوط الرئيسية والملامح العامة للهوية والوعي، فإن حققت بعض ذلك فهو ما تأمله.

الفصل الأوّل

العرب قبل الاسلام
الموطن والموقع والاصول

ان تاريخ الامة لا يتحدد ببداية ولا يؤرخ بحدث، فهو مسيرة متصلة من بدايات قد تكون بعيدة في التاريخ - كحال الأمة العربية - ولكنها ليست مسيرة موحدة. فقد تبدأ من مجموعات مبعثرة او من تجمع كبير، وقد تحقق كياناً سياسياً واحداً او تجد نفسها موزعة بين كيانات عدة. وقد تجد الامة في اصولها البشرية رابطتها وشعورها بالانتماء، وقد تطور لغة واحدة مشتركة تنطلق منها الى تكوين ثقافة لها لتجد في ذلك قاعدة كيانها وأساس وجودها.

وقد تتباين النظرات لمفهوم الامة، بين من ينظر الى الاصول البشرية الواحدة، ومن ينظر الى الارادة المشتركة والكيان السياسي، وبين من ينظر الى اللغة والثقافة. وهناك من يربط بين الامة والدولة الواحدة، وبين من لا يربط بينهما ويرى ان الامة واحدة سواء أكان لها كيان سياسي واحد او كانت مجزأة. وقد يكون لهذه النظرات أسس فكرية، ولكنها تتصل بالواقع التاريخي لتكوين الامم في العصر الحديث.

ولن نحاول في هذه الدراسة الاستناد الى نظرية من النظريات الحديثة في قيام الامم والدول، بل سنحاول تتبع التطور التاريخي للعرب لنرى من خلال ذلك قيام الامة العربية ومقوماتها وظهور الفكرة العربية وتطورها.

ان اصول العرب موغلة في القدم ولكن الاشارات المكتوبة اليهم لا ترقى الا في فترة متأخرة نسبياً (من القرن التاسع ق. م.)[1]. اما التفاسير العربية اللغوية لكلمة «عرب» فقد جاءت بعد ان استقرت دلالاتها خلال القرون الثلاثة الاولى للهجرة، وهي تعبر عادة عن هذه الدلالات[2].

---

(١) انظر: دائرة المعارف الاسلامية (الطبعة الجديدة)، «مادة بدو».

(٢) انظر: ابو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، «مادة عرب».

واما التفاسير الحديثة التي تحاول ارجاع كلمة عرب الى فرضيات لغوية قديمة ((آكدية، آشورية، عبرية) بمعنى «اهل الغرب» او «ابناء الجنوب»)، او «اهل السهوب» او «اهل البادية» او البدو، فهي لا تعدو الاشارة الى موقع جماعات منهم بالنسبة لأهل الارض الزراعية ـ بخاصة في وادي الرافدين، وهي من باب الوصف للموقع او للحال، وبالتالي فاعطاؤها دلالة بشرية لا يعدو التخمين الفرضي[٣].

وتأتي الاشارات الى الساميين، وبالتالي الى التساؤل فيما اذا كان الساميون عرباً، ويحسن ان نتذكر ان تعبير الساميين عند الباحثين الغربيين ـ وان كان توارثي الاصل ـ لا يشير الى ناحية بشرية بل الى التشابه بين مجموعة لغات يفترض انها تعود الى أصل واحد او الى لغة أولى واحدة.

لقد كانت الجزيرة العربية موطن هذه الشعوب، وهي بمناخها ووضعها الجغرافي كونت البيئة الطبيعية لها وطبعت بداياتها الحضارية بطابع متماثل. وتأثير البيئة الطبيعية اساسي وخاصة في الفترات الاولى من التكوين الحضاري. وهذه الشعوب كونت الحضارات الاولى في البلاد الخصيبة الى الشمال. وبقيت لغات من خرج من الجزيرة ومن بقي فيها متماثلة الاصول متقاربة[٤]. ولم يغب هذا المفهوم عن المفكرين العرب، فقد أشار المسعودي الى وحدة الاصول واللغة، حين أكد ان امة واحدة سكنت العراق والشام والجزيرة الفراتية والجزيرة العربية، وان الشعوب الآشورية والبابلية والآرامية والعربية هي فروع امة واحدة (الكلدانية) وان لسانها كان واحداً وان اللغات التي تفرعت عنها هي أقرب الى لهجات لغة واحدة، وان العربية من اقربها الى الاصل[٥].

---

(٣) George Dessin, «Les Bedouins dans les textes de Mari,» in: *L'Antica Societa Beduina* (Roma, 1959), p. 35 off, and Bernard Lewis, *The Arabs in History* (London: Hutchinson, 1981), p. 10 off.

(٤) اختلف الباحثون في موطن هذه الشعوب: ارض بابل؛ القفقاس؛ افريقيا؛ جزيرة العرب، او جهة منها: نجد او اليمن او شمالها. ولكن الاتجاه السائد هو جزيرة العرب ومنها انتشروا. انظر: جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام**، ٩ ج (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٨ ـ ١٩٧٢)، ج ١، ص ٢٢٦ وما يليها. انظر ايضاً:

Sabatino Moscati, *The Semites in Ancient History: An Inquiry into the Settlement of the Beduin and Their Political Establishment* (Cardiff: University of Wales Press, 1959); Harold A. McClure, ed., *The Arabian Peninsula and Prehistoric Populations* (Florida: Field Research Projects, 1971), pp. 51, 74 off, and 86 off; Giorgio Levi della Vida, *Les Sémites et leur rôle dans l'histoire religieuse: Trois leçons au Collège de France*, Bibliothèque de Vulgarisation, T53 (Paris: Geuthner, 1938), p. 10 off, and

نسيب وهيبة الخازن، **من الساميين الى العرب: دراسة هامة في التاريخ العربي قبل الاسلام** (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٢)، ص ٩ وما يليها.

(٥) ابو الحسن بن علي بن الحسين المسعودي، **التنبيه والاشراف**، تحقيق دي غوية (بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٥)، ص ٧٥ ـ ٧٦.

وحين ينظر الى تكوين الامة العربية في التاريخ يلاحظ ان جل الشعوب التي تتكلم لغة «سامية» تعرّبت ودخلت في تكوين هذه الامة بصورة طبيعية كما ان تراثها الحضاري دخل في تكوين الحضارة العربية. وبهذا المعنى دخلت هذه الشعوب في بنية الامة العربية. وهذا يجعلنا نتّجه الى تسميتها بالشعوب العروبية.

خرجت هذه الشعوب الى الجزيرة وأطلقت عليها اسماء مختلفة. ولم تكن النسبة في الفترات القديمة الى الموطن الاصلي مألوفة، بل ان الاماكن في الغالب تنسب الى من يحل فيها. وهذه وجهة مألوفة وطبيعية بين الجماعات البدوية خاصة.

وأقدم الاشارات المكتوبة الى العرب جاءت الى جماعات بدوية او شبه مستقرة، واجهها الآشوريون في بادية الشام بين الفرات والعقبة وفي جهات دومة الجندل وتيماء، وذلك لوجودها على طرق التجارة او لخطرها على الريف. ويلاحظ ان هذه النقوش آشورية بين القرن التاسع (٨٥٣ق.م.) ونهاية القرن السابع قبل الميلاد، وتطلق على الجماعات المذكورة الاسماء (عريبي) و(عربي) و(عربو وعربا) وتسمي اراضيهم بلاد العرب وعربايا. كما تشير هذه الكتابات الى ثمود وسبأ في نفس المنطقة وتتحدث عن ملكات وملوك في منطقة دومة الجندل، وعن كيانات تجارية او قبلية. وواضح ان سبب الاصطدام معها كان رغبة الآشوريين في السيطرة على طريق التجارة غرب الجزيرة، وذلك لدور هؤلاء العرب على خطوط التجارة الى الخليج واليمن والشام وبخاصة الطريق الغربي من جنوب الجزيرة الى الشمال. ويبدو ان صلة هؤلاء العرب بالآشوريين لم تكن صلة خضوع او خوف من ان تقتحم بلادهم بل حرصاً على مصالحهم التجارية على طرق التجارة، وما يسمى جزية في النقوش هو هدايا لدفع الاذى بعد سيطرة الآشوريين على نهايات الطريق.

وتشير كتابات نبونيد الملك البابلي (٥٥٦ ـ ٥٣٩ق.م.) في القرن السادس قبل الميلاد الى استيلائه على تيماء واتخاذها عاصمة لعشر سنوات والى بسط نفوذه على ديدان (العلا) وفَدَك وخيبر ويثرب، وهي قرى عربية[٦].

هذه الاشارات تتجه بالدرجة الاولى الى البدو (أعراب)، واذا كانت ذات دلالة على نشاط العرب الشماليين في التجارة فالذي يهمنا هو الاشارة الى العرب كقوم والى بلاد العرب كموطن[٧]. وتظهر كلمة عرب في الكتابات الايرانية المسمارية للكيانيين (من القرن

---

(٦) ترد في التوراة كلمة «عربي»، و«عرب» لتشير الى البداوة والبدو، وترد اشارة الى بلاد العرب، ويراد بها كما يبدو بادية الشام، موطن الاعراب. انظر: علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام**، ج ١، ص ١٨ ـ ١٩.

(٧) ترد اول اشارة في الكتابات الآشورية من عهد شلمناصر الثالث في معركة قرقر سنة ٨٥٣ق.م. ، حيث هزم حلفاً كان فيه جنديبو (جندب) العربي ومعه الف جمل. ثم ترد اشارة من عهد تجلات. بلاصر سنة ٧٧٨ق.م.، حين قدمت زبيبة ملكة العرب الجزية، ثم هزيمته لشمسي ملكة العرب سنة ٧٣٢ ق.م. وترد في سجلات =

السادس الميلادي) لتشير الى البدو بين منطقة الفرات ومصر، كما يظهر لفظ عرباية ليشير الى بلاد العرب، او لمواطن الجماعات العربية. وترد أقدم اشارة يونانية في اسخيلوس الذي يذكر الجزيرة العربية كبلاد نائية يأتي منها محاربون. وفي كتابات اليونان والرومان، ابتداء بهيرودوتس يطلق لفظ «أرابيا» ليشمل الجزيرة العربية وسكانها كافة. فهيرودوتس لا يقصر تسمية بلاد العرب على الجزيرة العربية بل يطلقها ايضاً على القسم الجنوبي من سورية وعلى شبه جزيرة سيناء وصحراء مصر الشرقية بين النيل والبحر الاحمر. ويتوسع اهتمام اليونانيين في الحديث عن الجزيرة العربية بعد فتوح الاسكندر ويتركز على الجزيرة العربية[٨]. كل هذا يعني ان أقدم الاشارات التي وصلت لأجزاء من الجزيرة او للجزيرة كلها، تسميها بلاد العرب، وان الاسم يقترن بأهلها (العرب).

وفي الكتابات العربية الجنوبية (السبأية)، من القرون المتأخرة قبل الميلاد والمبكرة بعده، اشارات الى العرب (عرب، عربن) وهي تشير الى الاعراب (البدو) كاعداء للكيان السياسي او كمقاتلين مع الجيش. وبمرور الزمن ظهر الاسم في القاب الملوك (ملك سبأ وذو ريدان وحضرموت وتيمنت واعراب طور وتهامة). وبحلول القرن الرابع للميلاد وتكاثر الاعراب في البلاد صار تعبير (عرب) عاماً[٩].

= سرجون الثاني، انه هزم جماعات من (ثمود) و(أباديدي) و(مرسماني) و(عقّة)، العرب البعيدو الديار، وتسلم الجزية من شمسي ملكة العرب ويثعمر السبائي سنة ٧١٦ ق.م. ويذكر نقش لسنحاريب انه اسر أخ الملكة يتيعة، وانه هاجم معسكر تعلخونه ملكة العرب وطاردها الى الصحراء سنة ٦٩١ ق.م.، وفي كتابات اسرحدون (٦٧٦ ق.م.)، إشارات الى العرب وفرض الجزية على خزاعل في دومةالجندل. وفي كتابات لآشور بانيبال (٦٤٩ق.م.)، ذكر لمعاقبته لبردادا ابن الملكة يتيعة وهزيمته للملكة. كما تشير الكتابة الى الانباط والى معاهدته مع عرب قيدار.

ومن ايام تفلات بلاسّر وسرجون حاول الآشوريون احتواء بعض البدو في نظامهم وجيوشهم، ووضعوهم في نقاط مهمة ليقفوا في وجه تقدم البدو الى الاراضي الزراعية. وترد اشارات الى تغلغل العرب في ارض بابل الغربية في النصف الثاني من القرن السابع ق.م.، حيث ترد اسماء عربية لقرى ومدن مسورة. وترد اشارات من عهد بختنصّر الذي هاجم العرب سنة ٥٩٩ / ٥٩٨ ق.م.، حيث تغلغل في الاردن اذ كثر العرب فيه آنئذٍ. انظر:

«Badw», and «Arabs» In: T. W. Rosmarin, «Arabi und Arabien in den Babylonisch,» *Assyrichen Quellen JSOR,* nos. 1-2 (January-April 1932), p. 1 off, and Israel Eph'al, *The Ancient Arabs* (Jerusalem, 1932), pp. 8 off, 23 off, and 40 off.

انظر ايضاً: فيصل الوائلي، «تاريخ العرب القديم في النصوص الآشورية، ٨٥٣ ـ ٦٣٢ ق.م.،» في: **كتاب الذكرى والتاريخ**، اشراف شاكر مصطفى (الكويت، ١٩٧٨)، ص ٨٥ وما يليها، ورضا جواد الهاشمي، «العرب في ضوء المصادر المسمارية،» **مجلة كلية الآداب** (بغداد)، العدد ٢٢ (شباط / فبراير ١٩٧٨)، ص ٦٣٩ وما يليها.

(٨) لطفي عبد الوهاب يحيى، «الجزيرة العربية في المصادر الكلاسيكية،» في: **مصادر تاريخ الجزيرةالعربية**، سلسلة دراسات تاريخ الجزيرة العربية، ١، ٢ج (الرياض: مطبعة جامعة الرياض، ١٩٧٩)، ج ١، ص ٥٥ وما يليها؛ علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام**، ج ١، ص ٢٢١، ٢٧١ و٢٧٣، و

Eph'al, Ibid., p. 192 off.

(٩) انظر: K. S. Al-Asali, «South Arabia in the Fifth and Sixth Cent.C.E., with Reference to Relationswith Central Arabia,» (Ph. D. Dissertation, St. Andrews, 1967-1968), pp. 16, 79 and 96-110.

وترد اول اشارة عربية الى العرب في نقش النمارة (٣٢٨م) على قبر امرىء القيس، والنقش بالعربية (وبالكتابة الآرامية النبطية)، ويدعو امرىء القيس «ملك العرب كلها»، ويذكر انه اخضع قبائل شمالية وجنوبية لسلطانه هي (أسدين، ونزار، ومذحج، ومعد)، وان سلطته امتدت حتى نجران[١٠]. وهذا يعني ان النقش يقصد بالعرب قبائل مستقرة جنب القبائل البدوية.

وهناك اشارة مفردة الى العرب لدى شاعر جاهلي من خزاعة، هو قيس بن الحدادية يمدح خزاعة بمناسبة الحرب بينها وبين قيس عيلان (القرن الخامس الميلادي) اذ يقول:

هم المانعو البيت والذائدون عن الحرمات جميع العرب[١١]

ونرجح ان الاشارة هنا شاملة للبدو وللحضر من العرب.

ويبدو ان كلمة عرب كانت مألوفة بمعناها العام في مكة عند ظهور الاسلام[١٢]. وترد كلمة عربي في القرآن الكريم، نسبة الى اللغة العربية، في آيات عدة[١٣]، وكلمة عربي مقابل أعجمي للناطق بها[١٤]، كما ترد اشارات الى الاعراب (البدو) بالمقابلة للقارين[١٥]. وورد في الحديث ذكر العرب اشارة لأهل القرى[١٦]. وتبقى لنسبة (العربي) في القرآن الى اللغة العربية، وهي لغة اهل البادية والحاضرة، دلالتها المقبلة في تحديد الهوية، وأهميتها الاساسية في تكوين الامة العربية.

---

(١٠) يرى عرفان شهيد ان امرىء القيس قام بحملة على نجران وانتصر فيها. بينما يرى محمود الغول ان امرىء القيس كان عاملاً لشابور الثاني (٣٢٥) بعد فتوحات شابور في شرق الجزيرة ووسطها، مع حملة له الى حباشة، وان امرىء القيس تنوخي، والموطن الاول لتنوخ في حوران. انظر: عرفان شهيد، «حملة امرىء القيس على نجران،» في: **مصادر تاريخ الجزيرة العربية**، ج١، ص ٧٢ وما يليها. ويرى خالد العسلي ان امرىء القيس كان عاملاً لشابور الثاني، ويميل الى ان شابور فتح شمال الجزيرة، بينما ساهم امرؤ القيس في فتح وسط الجزيرة حتى نجران. انظر:
Al-Asali, Ibid., p. 56 off.

(١١) مجلة **المورد** (بغداد)، السنة ٨، العدد ٢ (١٩٧٧)، ص ٢٠٦.

(١٢) انظر: ابو العباس احمد بن يحيى البلاذري، **انساب الاشراف**، تحقيق عبد العزيز الدوري (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٧٨)، القسم ٣، ص ٢٠، حيث يقول ابو جهل للعبّاس: «لنكتبن عليكم كتاباً انكم اكذب العرب...».

(١٣) انظر: **القرآن الكريم**، سورة الشعراء: الآية ١٩٥؛ سورة النحل: الآية ١٠٣؛ سورة طه: الآية ١١٣؛ سورة فصّلت: الآية ٣؛ سورة الأحقاف: الآية ١٢، وسورة يوسف: الآية ٢.

(١٤) انظر: المصدر نفسه، سورة فصّلت: الآية ٤٤، وسورة النحل: الآية ١٠٣.

(١٥) انظر: المصدر نفسه، سورة التوبة: الآيتان ١٠١ و١٢٠، وسورة الاحزاب: الآية ١٠.

(١٦) انظر: أرنست يان ونسنك وآخرون، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، عن الكتب الستة وعن مسند الدارمي وموطأ مالك ومسند احمد بن حنبل، تحقيق أ. ي. ونسنك، ٧ ج (ليدن: بريل، ١٩٣٦ - ١٩٦٩)، ج ٤، ص ١٧٤.

وهكذا نرى ان الجزيرة العربية كانت مهد مجموعة من الشعوب نشأت في بيئة طبيعية واحدة، وانها خرجت بأصول لغوية واحدة، وانها رغم تفرقها وتطورها بقيت تحمل نفس الاساس اللغوي، وان آخر مجموعة توسعت خارج الجزيرة هم العرب. وواضح بعد هذا ان المجموعات البشرية التي خرجت لم تذب حضارياً او بشرياً بل كونت حضارات أولى، وان العرب بدورهم كشفوا الشعوب الغازية وسلطانها وكونوا الحضارة العربية الاسلامية التي تمثلت الحضارات السابقة، في حين دخلت الشعوب التي خرجت من الجزيرة سابقاً في اطار الامة العربية في التاريخ.

تأثر تاريخ الجزيرة العربية وحياة اهلها بمؤثرات عدة يأتي في مقدمتها اثر الجغرافية، وموقع الجزيرة على طرق التجارة العالمية بين الشرق الاقصى وعالم البحر الابيض المتوسط.

وكان مناخ الجزيرة وتوزيع المياه فيها بعيد الاثر، اذ توجد فيها مناطق مطر، على الاطراف الى الشمال منها، وفي الجنوب الغربي خاصة، مما مكّن من الحياة المستقرة، اما الوسط والاقسام الداخلية فهي مناطق قاحلة، تتخللها الوديان والينابيع، حيث تعيش القبائل او تتنقل في البوادي. كما توجد على اطراف المناطق القاحلة بعض الواحات مثل دومة الجندل وتيماء حيث نشأت حياة شبه مستقرة. وهذا جعل الحياة في الجزيرة متنوعة. فقد عاشت نسبة عالية من سكانها في قرى مستقرة تعتمد على الزراعة، وهناك جماعات تعيش على صيد السمك على السواحل، ولكن الحياة البدوية او شبه البدوية للرعاة، اصحاب الماشية او الجمال، سادت في السهوب والبوادي. هذا الى نشاط البعض في التجارة في بعض المدن والمراكز.

وطبيعة الجزيرة الصحراوية جعلت الحياة فيها تعتمد على الماء والمرعى، وهذه محدودة عادة، فإذا قرنت بالتكاثر الطبيعي في بيئة صحية بعيدة عن اوبئة المدن، أورث ذلك مشكلة دائمة للعيش وحافزاً للتوسع نحو المناطق الزراعية الى الشمال وضغطاً متصلاً للبادية على الاراضي الزراعية. وتؤيد النقوش والكتابات القديمة ان ضغط البداوة ظاهرة تاريخية مستمرة ولكن وجود حكومات قوية في السهول المجاورة يوقف البدو في اماكنهم ولا يسمح الا بتسلل سلمي. ومتى ضعفت الدول في هذه المناطق طغت الجماعات البدوية عليها وتلا ذلك ما يشبه الطوفان البشري[١٧]. وهذا جعل الجزيرة المنبع الكبير الذي يفيض على البلاد المجاورة الى الشمال والغرب، فيغذيها بشرياً ويحفظ لها طابعها العربي، ويؤكد

---

(١٧) انظر: Xavier de Planhol, *Les Fondements géographiques de l'histoire de l'Islam* (Paris: Flammarion, 1968), p. 14 off; Jean-Robert Kupper, *Les Nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari,* Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Fasc. 162 (Paris: Société d'Edition les Belles Lettres, 1957), and Karl W.Butzer, *Quaternary, Stratigraphy and Climate in the Near East* (New York, 1955), p. 12 off.

جذورها الثقافية. وهذا الوضع جعل بعض الجغرافيين العرب يعتبر النيل والبحر الابيض حد الجزيرة العربية الغربي، والفرات (في رأي البعض) او دجلة (في رأي آخرين) الحد الشمالي الشرقي، والكل يدخل الجزيرة الفراتية ويجعلها النهاية الشمالية.

ان الهجرات الكبرى من الجزيرة كانت على العموم من صحاريها وبواديها، وكانت تتجه من الجنوب الى الشمال عادة، وهذا لا ينفي حصول هجرة معاكسة، باتجاه الجنوب، كما فعل السبأيون. وقد تحصل هجرات من مناطق استقرار، كمنطقة مأرب، نتيجة تدهور منشآت الري والتجارة.

ان استقرار جو الجزيرة في الصحاري والبوادي، جعل طبيعة الحياة واحدة. فالبداوة تعني تماثل القيم والاعراف واتباع اساليب متماثلة في العيش، أساسها الرعي وتربية الماشية والابل عادة، كما وتمنع من ظهور طبقية اجتماعية تذكر لأن الملكية مهما اتسعت في هذه البيئة فلن تعدو الاكثار من الابل والماشية في نطاق محدود. واما المراعي، فهي ـ باستثناءات نادرة ـ مشاعة للقبيلة، وقد تتمكن القبيلة من جعلها حمى لها، اي انها تقصر الافادة منها على جماعتها. ومثل هذه النظرة قد تستمر حتى عندما تنتقل القبيلة (او العشيرة) الى الاراضي الزراعية، اذ تبدأ نظرة القبيلة الى الارض في قراها على انها ملكية مشتركة.

والبيئة الصحراوية لا تتسع للتجمعات الكبيرة عادة، بل انها تتخذ نطاقاً عملياً يناسب امكانيات البيئة، يتمثل فيه التماسك والقدرة على الحركة المشتركة من جهة ومدى توفر الماء والمرعى للتجمع. ومن هنا كانت القبيلة هي الوحدة الكبرى، وهي وحدة سياسية قبل كل شيء، بينما كانت العشيرة هي الوحدة الطبيعية المتماسكة في البادية. وقد تدعو ظروف طبيعية (مثل الجفاف)، أو بشرية استثنائية (كالغزو والطموح)، الى تكوين تحالفات اكبر بين عدة جماعات او قبائل. وهكذا فالجزيرة كانت تسكنها وحدات قبلية تتجزأ، او تتحالف مع غيرها باستمرار.

وتقوم القبائل على فكرة النسب المشترك، وهي محور التماسك القبلي والعصبية القبلية، وهذا الشعور بأصول مشتركة لدى القبائل لا يحد منه في الاساس الا الصراع على الماء والمرعى، كما يبدو من الحروب القبلية المعروفة بأيام العرب. ويبدو ان العرب عامة اهتموا بالانساب، والاخبار عن هذه الانساب لدى عرب الشمال كانت شفوية متوارثة، ووثيقتها الاولى الشعر[١٨].

---

(١٨) يبين الشهرستاني ان اول علوم العرب في الجاهلية هو علم الانساب. انظر: ابو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، صحّحه وعلّق عليه الشيخ احمد فهمي محمد، ٣ج (القاهرة: مكتبة الحسين التجارية، ١٩٤٨ ـ ١٩٤٩)، ج ٣، ص ٢٧٥.

ولا توجد اشارات الى أنساب مكتوبة لدى عرب الشمال الا ما ذكر عن أنساب امراء الحيرة، وأول ذكر لسجلات بأنساب القبائل يعود الى القرن الاول الهجري، ويبقى الشعر ديوان العرب. اما عرب الجنوب فيبدو انهم كانت لدى بعض قبائلهم سجلات وزبر بالانساب كما يذكر الهمداني[١٩].

ولا يراد هنا تناول الانساب العربية، وتكفي بعض الملاحظات التي تعطي فكرة عن نظرة العرب الى تكوينهم البشري. وينتظر ان تكون البدايات مبهمة وان يحدث فيها تطور في الفترة الاسلامية. ان المصادر التي تتناول الانساب جاءت من القرن الثاني للهجرة وان وجدت بدايات تسبق ذلك، الا ان الخطوط الاساسية تكونت قبل الاسلام، وقد وصلنا اطار دقيق لهذه الأنساب، وكان مصدرها نسابو القبائل والسجلات القبلية والشعر في الاساس، وكان أثرها كبيراً في الاحداث بخاصة في صدر الاسلام.

وحسب النظرة العربية في كتب الانساب، يكون العرب جنساً لا مجرد جماعة تتكلم لغة واحدة، وهذا الجنس تناسل في خطين من عدنان وقحطان، وهي مسألة ذات دلالة. ويبدأ النسابون بأن العرب الأقدمين في الجزيرة هم قبائل بادت قبل الاسلام مثل عاد وثمود والعمالقة وجرهم الاولى وطسم وجديس. ولا يوجد في المصادر شيء عن هوية العرب البائدة ولكن النقوش عرفت بالكثير عن ثمود[٢٠]. والمهم انهم عرب بل ويعتبرون اصلاً اول العرب. وتركز النظرة العربية على الجدّين الكبيرين للعرب وعلى الفرعين اللذين نشآ عنهما. فأولاد قحطان يدعون العرب العاربة او العرباء، واما اولاد عدنان فهم العرب المتعربة او المستعربة[٢١]. والقحطانية هم العرب الذين يرجع اصلهم الى الزاوية الجنوبية الغربية للجزيرة (اليمن) في حين ان العدنانية هم العرب الشماليون.

---

(١٩) انظر: ابو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق دي غوية وآخرون، ١٥ ج (ليدن: بريل، ١٨٧٩ ـ ١٩٠١)، ج ١، ص ٧٧٠، وابو محمد الحسن بن احمد الهمداني، **الاكليل**، ج ١٠، ص ١١١ و١١٩ وما يليها.

(٢٠) عن مواطن ثمود، انظر: ابن سعيد الاندلسي، **نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب**، تحقيق نصرت عبد الرحمن، ٢ج (عمان، ١٩٨٢)، ج ١، ص ٥٠، ٥٤ و٦٩؛ صاعد الاندلسي، **طبقات الامم، او التعريف بطبقات الامم** (النجف، ١٩٦٧)، ص ٦٠، والخازن، **من الساميين الى العرب: دراسة هامة في التاريخ العربي قبل الاسلام**، ص ١٥٩ وما يليها.

(٢١) هناك رأي يجعل القحطانية هي العرب العاربة، وآخر يجعل العرب البائدة هي العاربة، والقحطانية هي المتعربة، والعدنانية هي المستعربة. انظر: المسعودي، **التنبيه والاشراف**، ص ٧٩ ـ ٨٠؛ ابو زيد عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، تصحيح نصر الهوريني (القاهرة: بولاق، ١٢٧٤)، ج ٢، ص ٩، ٤٦ ـ ٤٧ و٢٣٦، وابو محمد علي بن احمد ابن حزم، **جمهرة انساب العرب**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، سلسلة ذخائر العرب، ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢)، ص ٨ ـ ٩.

ويعتبر سبأ حفيد قحطان اباً لحمير وكهلان، الفرعين الرئيسيين لليمانية. ويلاحظ ان شعوب الدول اليمانية القديمة من سبأيين ومعنيين وغيرهم، يعتبرون من سلالة حمير كما اقترنت حضارة دولهم باسم الحميريين.

وفي العصر الاسلامي لعب ابناء كهلان، مثل طي وهمدان والازد ومذحج، الدور الرئيسي. وتبقى قضاعة التي لعبت دوراً رئيسياً في صدر الاسلام، ويختلف النسابون في نسبها بين نزار وحمير، ولكن الكتابات العربية الجنوبية تذكرها بين القبائل اليمنية. وينتسب اليها عدد من القبائل مثل بلي وتنوخ وجهينة وكلب التي تصدرت اليمانية في الفترة الاموية.

ويصل العرب الشماليون في نسبهم الى معدّ بن عدنان او الى حفيده نزار. وصار مضر وربيعة، ابنا نزار، اصل الفرعين الرئيسيين للعرب الشماليين، بينما توارى ابناء اياد في الفترة الاسلامية. وتعتبر قيس عيلان احد الفرعين الرئيسيين لمضر. ومن مضر هوازن وسليم وثقيف وعامر بن صعصعة. واما الفرع الآخر لمضر فيشمل تميم وهذيل وكنانة (ومنها قريش).

ومن ربيعة قبائل عبد القيس ومجموعة بكر بن وائل وتغلب.

ان تقسيم العرب الى شماليين وجنوبيين لا يصدق على مواطن القبائل العربية قبل الاسلام. فهناك معلومات تشير الى ان السبأيين جاؤوا من الشمال الى اليمن. وكثير من القبائل اليمانية انتقل الى الشمال، خاصة بلاد الشام قبل الاسلام (مثل لخم وغسان وكندة والاوس والخزرج). ويبدو ان التقسيم يتصل بنظرة القبائل الى مواطنها في فترة تاريخية او أخرى. وهذه الحركة القبلية، وتغلغل جماعات كثيرة من الاعراب في اليمن قبل الاسلام، اضافة الى عوامل اخرى، كان لها اثر في التقارب اللغوي وفي شيوع العربية الشمالية.

ويلاحظ ان جل القبائل اليمانية كانت مستقرة او شبه مستقرة، كما ان الامارات التي تكونت في شمال الجزيرة (الغساسنة والمناذرة) ووسطها (كندة) كانت يمانية، بينما كانت البداوة غالبة بين القبائل الشمالية.

ويجدر ان يلتفت الى نقطة مهمة وهي اعتبار القبائل القحطانية عرباً عاربة، بينما اعتبر العدنانية عرباً مستعربة، وأساس ذلك اللغة والسجايا، وهو تمييز له دلالته في سير الامة العربية وفي تكوينها التاريخي فيما بعد[٢٢].

---

(٢٢) انظر: ابن حزم، المصدر نفسه، ص ٧ وما يليها؛ ابو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الاحكام السلطانية** (القاهرة: مطبعة الوطن، ١٨٨٠)، ص ٢٠٤ - ٢٠٥. انظر ايضاً:

«Al-'Arab, Djazirat al-Arab,» in: Werner Caskell, *Gamharat An-Nasab das Geneologische Werk des Hišām Ibn Muhammad al-Kalbī,* 2 vols. (Leiden: Brill, 1966).

ويلاحظ بعد هذا ان النسب القبلي لا يعني بالضرورة ان القبائل كانت مغلقة في اطار النسب، بل ان جماعات، او افراداً، قد تنضوي تحت راية قبيلة ـ بالحلف او الولاء ـ لتدخل بمرور الزمن في نسبها، وهي ظاهرة تشير اليها كتب النسب واستمرت لحد ما في العصر الاسلامي[٢٣]. وهذه الظاهرة تتخذ نطاقاً اوسع في اليمن حيث تستند القبيلة الى ارض تملكها وقد تضم اليها جماعات من قبائل اخرى لتساعدها في زراعة الارض بصفة حلفاء او اتباع ثم تدخل بمرور الزمن في اطار نسبها. ويفهم من الكتابات الجنوبية ان تعبير «شعب»[٢٤] في اليمن استعمل مقابل قبيلة او عشيرة لدى عرب الشمال، ولكنها ترتبط دائماً بأرض تملكها ويستند تنظيمها الى الارض.

ـ ان موقع الجزيرة الجغرافي بين الهند والشرق الاقصى من جهة وعالم البحر الابيض والغرب من جهة اخرى جعلها على طرق التجارة العالمية فكان لذلك أثره البالغ على المجتمعات الحضرية والبدوية. فقد أدى ذلك الى نشاط تجاري واسع للعرب والى سيطرتهم لفترات طويلة على تجارة الترانزيت، وكان مصدر رخاء لمناطق وجماعات في الجزيرة، كما كان سبباً لمحاولات خارجية للسيطرة على طرق التجارة ولضرب الدور العربي.

وكانت السفن تنقل البضائع من الهند (والشرق الاقصى) الى الخليج او اليمن لتحمل بعدها في قوافل تسلك الطرق غرب الجزيرة من العربية الجنوبية الى الشام، اومن الخليج العربي الى الشام، على الفرات ثم عبر بادية الشام، او عبر وادي الرمة الى تيماء او دومة الجندل الى الشام. وكانت القوافل تمر بمناطق القبائل على هذه الطرق، فتفيد القبائل منها في توفير النقل والحماية والدلالة وتأخذ الرسوم والفوائد. وقد تظهر مراكز تجارية او كيانات سياسية عربية على هذه الطرق ويكون جل اعتمادها على التجارة كما حصل على اطراف الجزيرة في الجنوب والغرب والشمال (مثل ديدان والحضر والبتراء وتدمر ونجران واخيراً مكة). وحين تنقطع الطرق التجارية او تتحول وتتدهور التجارة عليها تتأثر معيشة القبائل ويعم القلق والهياج البدوي.

وكان الدور الرئيسي في التجارة لعرب الجنوب، وقد أثر نشاطهم على الجزيرة، فقد

---

(٢٣) انظر مثلاً: البلاذري، **انساب الاشراف**، ج ١، ص ١٥ ـ ١٦، ١٩ ـ ٢٠ و٢٥. ويقول ابن خلدون: «اعلم انه من البين ان بعضاً من اهل الانساب يسقط الى نسب آخر بقرابة اليهم او حلف او ولاء، او لفرار من قومه لجناية اصابها، فيدعي بنسب هؤلاء ويعد منهم في ثمراته من النفرة والقود وحمل الديات وسائر الاحوال... ثم انه قد يتناسى النسب الاول بطول الزمان ويذهب اهل العلم به ويخفى»، انظر: ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ص ١١٠.

(٢٤) ترد الاشارة الى الشعوب في: **القرآن الكريم**، سورة الحجرات: الآية ٤٩.

اخترقتها طرق التجارة وأدت الى ربط ارجائها ببعضها وبوادي الرافدين والشام، وخاصة اذا أضفنا الى الطرق التي ذكرناها الطريق الذي يرتفع من اليمن الى وادي الدواسر وعبر جبال طويق الى اليمامة والخليج. كما كان للتجارة أثرها في قيام الاسواق التجارية.

كانت اليمن من أخصب أجزاء الجزيرة، وقد شهدت ارقى مستوى من الحضارة العربية قبل الاسلام واعلى درجة من تنظيم الدولة والمجتمع. ومع ان الزراعة كانت عاملاً مهماً في اقتصادها الا ان رخاء العربية الجنوبية (اليمن وحضر موت) وقوتها استندت الى التجارة.

ويلاحظ ان العربية الجنوبية لم تكن موحدة، اذ قامت فيها اربع ممالك: معين (وعاصمتها قرناو) وسبأ (وعاصمتها مأرب) وقتبان (وعاصمتها تمنع) وحضرموت (وعاصمتها شبوة). وكانت الحضارة المعينية تستند كلياً الى التجارة، ولها مراكز تجارية في الخارج مثل ديدان في شمال الحجاز. وحكم ملوك معين مع مجالس من المشاورين والوجهاء والأعيان. وأهم هذه الدول وأبعدها اثراً سبأ[٢٥] التي استطاعت بتوسعها ان تضفي نوعاً من الوحدة على العربية الجنوبية عبر مراحل منذ اواخر القرن الثالث على يد ياسر يهنعم واولاده، شملت معين ثم قتبان ثم اضافت منطقتي حضرموت ويمنت (حوالى ٣٠٠ م) على يد شمر يهرعش، ولعل سقوط تدمر وتنافس قوى المنطقة على طرق التجارة في شمال ووسط الجزيرة جر عرب الجنوب الى محاولة مد نفوذهم شمالاً[٢٦]. واخيراً وفي اوائل القرن الخامس الميلادي توسعت سبأ الى وسط الجزيرة وأضيف الى لقب ملوكهم «ملك سبأ... وعربهم في تهامة وطود». واستمر هذا الكيان السياسي حتى القرن السادس.

وأهم جوانب التاريخ السبائي نشاطهم الاقتصادي الذي حدد دورهم في الجزيرة وعلى الصعيد الدولي. وتمثل هذا النشاط في تنظيمهم للري وعنايتهم بالزراعة، وخاصة ما يتصل منها بالاسواق الخارجية، مثل شجر البخور، وزودوا كل اسواق الشرق الادنى ومنطقة البحر الابيض به. ولكن ازدهار الزراعة يرتبط بنشاطهم التجاري. وقد مكّنهم موقعهم الجغرافي ان يصبحوا رواد التجارة بين الهند وشرق افريقيا من جهة وعالم البحر الابيض من جهة اخرى. واعتمد تفوقهم البحري خلال الالف الاول قبل الميلاد على معرفتهم بالرياح الموسمية وبالتيارات البحرية الى الهند والى شرق افريقيا حتى صارت عدن

---

(٢٥) يلاحظ ان فترة الحميريين تقترن ببداية التقويم السبائي (سنة ١١٥ او ١٠٩ ق.م.).

(٢٦) قام عرب شرق الجزيرة في اوائل القرن الرابع الميلادي بغزو اجزاء من ايران عبر الخليج، فهل كان ذلك بإسناد من عرب الجنوب؟ وفي سنة ٣٢٥ م ثار الايرانيون بقيادة سابور ذي الاكتاف، وقاموا بهجوم كاسح على شرقي الجزيرة ووسطها وشمالها، فدمروا الحياة المستقرة وخربوا الآبار ومصادر المياه وشردوا القبائل. ولعل سابور ارسل حملة باتجاه نجران، وكل ذلك اثّر على العربية الجنوبية في حينه.

وقنا من اكبر المراكز التجارية البحرية. كما كان عليهم ان يجدوا الطرق الملائمة عبر الجزيرة، وان ينظموا القوافل ويحافظوا عليها، وان يكسبوا القبائل على الطريق الغربي للجزيرة حتى غدت مأرب مركز شبكة خطوط تجارة من الجنوب الغربي والشرقي اليها ثم الى الشمال الشرقي والغربي نحو شمال الجزيرة. ومن المنتظر ان تسعى دول المنطقة للسيطرة على الطريق الغربي في الجزيرة او الى الوصول الى الهند (كما فعل البطالمة بنهاية القرن الثاني ق.م.). وقد تنجح هذه المحاولات لفترة، الا ان سبأ حافظت على دورها حتى الغزو الحبشي للبلاد (٥٢٠ م)[٢٧].

وكان لموقع العربية الجنوبية، بين البحر في الجنوب والصحاري والجبال الى الشرق والشمال، اثره في حمايتها من الغزو الخارجي، وساعد على استمرار الكيانات السياسية فيها حوالى الف سنة، هذا في حين سقطت الكيانات العروبية الشمالية نتيجة الغزو الفارسي (الكياني) ثم اليوناني والروماني. وهذا بدوره يشير الى اتصال الكيانات السياسية لشعوب الجزيرة، اذ ان زوالها في الشمال يقابله استمرارها في العربية الجنوبية. وبعد ان قضى الاحباش (ثم الفرس) على الدولة السبائية ظهر الاسلام ليطرد العرب بالاسلام الغزاة من الشمال والغرب وليرد للمنطقة سيادتها.

كانت التجارة اساس رخاء العربية الجنوبية، وقاعدة حضارتها التي تعود الى اوائل الالف الاول قبل الميلاد. وكانت حضارة متميزة في النواحي المادية، ولكنها لم تبلغ فكرياً وربما دينياً ما بلغه الشمال[٢٨].

وكان للتجارة أثرها في تكوين الثروات وفي توسيع النشاط الزراعي في اليمن وظهور ملكيات كبيرة مما تطلب استخدام جماعات خارجية من قبل القبائل في استغلال الارض كمحميين واتباع ورقيق في اليمن. وكان لهذا النهج اثره في التطور الاجتماعي بعد الاسلام.

كانت العربية الجنوبية نهاية الطريق البحري الجنوبي الآتي من الهند الى الغرب، بينما كان الخليج العربي نهاية الطريق البحري الشمالي من الهند، وهو طريق اقصر واقل كلفة. ولكن نشاط اي من الطريقين يعتمد على الاستقرار والامن في نهايته، اي في الخليج

(٢٧) Irfan Shahid, «Pre-Islamic Arabia,» *Cambridge History of Islam* (Cambridge), no.1, p. 8 off; Martin Percival Charlesworth, *Trade-Routes and Commerce of the Roman Empire* (Hildesheim: G. Olms, 1961), p. 57 off, and *The Periplus of the Erythraean Sea Travel and Trade in the Indian Ocean by a Merchant of the 1st Century*, trans. and ed. by Huntingford (London: Hakluyt Society, 1980), p. 32 off.

(٢٨) في حين يشير صاعد الاندلسي الى تفاخر عرب الشمال بعلم لسانهم وبنظم الاشعار، يقول: «ولم تكن ملوك حمير معتنية بأرصاد الكواكب ولا باختبار حركتها، ولا بإيثار شيء من علوم الفلسفة، وكذلك كان سائر ملوك العرب في الجاهلية». انظر: صاعد الاندلسي، **طبقات الامم**، ص ٥٥.

ووادي الرافدين من جهة واليمن من جهة اخرى. ومن هنا تبرز عبقرية السبائيين وقدرتهم التنظيمية في السيطرة على طريق الهند. وفي جميع الحالات يفترض ان تحمل البضائع الواردة بالبحر الى عالم البحر الابيض المتوسط من العربية الجنوبية شمالاً، على الطريق الصاعد غرب الجزيرة الى الشام، او على طريق وادي الدواسر باتجاه شمالي شرقي الى الخليج ووادي الرافدين، او من الخليج عبر وادي الرمة الى تيماء او دومة الجندل الى الشام، او مع الفرات ثم غرباً الى الشام. وقد برع المعينيون ثم السبئيون في تنظيم القوافل وفي اتخاذ محطات تجارية على الطريق. والمهم ان قوافل التجارة هذه كانت تمر بمناطق القبائل التي تفيد منها في توفير النقل والدلالة والحماية وتأخذ الرسوم والعوائد منها، واذا كانت المراعي والحياة مهمة لمعيشة القبائل وسط الجزيرة وشمالها، فإن طرق التجارة كانت مصدر رزق وفوائد للقبائل التي تمر الطرق بديارها خاصة في غرب الجزيرة وشمالها. وبعد ذلك فإن مراكز تجارية وكيانات تعتمد على الطرق ظهرت على هذه الطرق في واحات او قرب آبار شمال الجزيرة وغربها بين القرن الثاني ق.م. والقرن الثالث الميلادي مثل تيماء ودومة الجندل والحضر والبتراء وتدمر[٢٩].

وتحتل تدمر، التي شمل نشاطها التجاري المنطقة من الخليج الى البحر الابيض، وبلغ سلطانها مصر وآسيا الصغرى، قمة في التاريخ التجاري والعسكري لعرب الشمال قبل الاسلام. ومقابل ذلك كان سقوطها حدثاً فاصلاً في تاريخ المنطقة، ولعله كان نهاية الجاهلية الاولى، وبه انتهت فترة ظهور مدن القوافل التجارية القوية على اطراف الجزيرة[٣٠]. سقطت تدمر لتترك فراغاً وتورث قلقاً في شمال الجزيرة، اذ تلاها نشاط البداوة بشكل ملحوظ وتوسع موجتها بالتدريج في الجزيرة.

ـ ان هذه الخطوط العريضة تلقي ضوءا على **الأصول** البشرية والحضارية العريقة للأمة العربية. وهي تبين ان الجزيرة العربية تعرضت لتأثيرين متقابلين ـ اولهما البيئة الطبيعية التي أدت الى البداوة في الوسط والى الاستقرار على الاطراف، والى شيء من العزلة البشرية بسبب البحار المحيطة بالجزيرة وبواديها الشمالية التي منعت الهجرة اليها، وثانيهما الموقع على طرق التجارة الذي أدى الى الاتصال بالخارج والى تخللها بطرق التجارة الداخلية التي ربطت بين ارجائها من جهة وبين المراكز الحضرية والبدو من جهة اخرى. وهذا الوضع كما يبدو لم يجعل البداوة العربية بدائية بل كانت لها ثقافتها الشفوية ونمط حياتها او عمرانها (كما يسميه ابن خلدون).

ومن ناحية اخرى فان بيئة البوادي الصحية وما يرافقها من تكاثر طبيعي مستمر

---

(٢٩) سقطت البتراء على يد تراجان سنة ١٠٦م.، وقضى اورليان على كيان تدمر سنة ٢٧٣م.

(٣٠) انظر: J. Stracky, *Palmyre* (Paris, 1952), pp. 27-85, and Shahid, «Pre-Islamic Arabia,» p. 28.

وكون الجزيرة مفتوحة لأهلها الى الشمال والغرب، يفسر ضغط البداوة المستمر على الاراضي الزراعية. ولعل هذا، مقروناً بالعمران البدوي العربي، يفسر لحد ما كيف ان الموجات البدوية الى وادي الرافدين والشام كونت الحضارات القديمة . هذا في حين ان البيئة الزراعية والموقع في اليمن أدت الى قيام حضارة اخرى عريقة شملت بتأثيرها شمال الجزيرة بعد ان تأثرت لحد ما بحضارة وادي الرافدين.

واذا كان ما سبق يشكل ارضية ضرورية لفهم تكوين الامة العربية، فإن فترة الجاهلية الثانية، وهي حوالى ثلاثة قرون قبل الاسلام تشكل مدخلاً لفهم حركة الامة العربية. وفي هذه الفترة ظهرت ثلاث قوى دولية تتنازع النفوذ والسلطة في المنطقة وهي ايران الساسانية وبيزنطة، وحمير. سيطر الساسانيون على العراق، وبيزنطة على الشام، وقامت حمير بنشاط ملحوظ للتوسع في العربية الجنوبية والى الشمال. وحاولت هذه الدول ان تمد نفوذها الى الجزيرة وان تضيق المجال امام القبائل البدوية، وتبنت قيام امارات عربية حاجزة بينها وبين البدو، فكانت هذه الامارات تشترك معهم في حروبهم وتقف امام البدو. فبعد سقوط تدمر صارت حراسة بادية الشام للروم وللفرس من حظ اللخميين في حوران وشرق الاردن بالتعاون مع تنوخ التي كانت تسيطر على البوادي غرب الفرات. وبعد ان اكتسح سابور الثاني (حوالى ٣٢٥م) عرب شرق الجزيرة ووسطها عهد الى الامير اللخمي بالسيطرة على القبائل والجهات المفتوحة وسمي ملك العرب واعترف به الفرس والروم. وبعد وفاة سابور الثاني (٣٨٠م) نقل اللخميون مركزهم الى الحيرة وصاروا تحت السيادة الساسانية. وفي الجهة الغربية برزت قضاعة، والسيادة لسليح، وكانت السلطة في غرب الجزيرة بيد مجموعة من الازد، وخاصة في مكة ويثرب، وربما كان ذلك بالتفاهم مع العربية الجنوبية. ويبدو ان كندة سيطرت منذ اواخر القرن الخامس برئاسة آكل المرار على كثير من وسط الجزيرة وشمالها بتأييد الحميريين.

وكان الدين عاملاً اساسياً في سياسة القوى الكبرى، كما ارتبطت السياسة الدينية بالمصالح الاقتصادية لتزيد من الصراع بينها حدة. حاولت بيزنطة ربط المسيحية بها وسعت للسيطرة على طريق التجارة غرب الجزيرة دون نتيجة. ولما اتخذت الحبشة الديانة المسيحية (في القرن الرابع) رأت بيزنطة فيها حليفة لها. ولما اندفع ذو نواس في اليهودية وضرب المسيحيين (في نجران) الذين كان يخشاهم بسبب اتجاههم، غزت الحبشة اليمن (٥٢٥م) بتأييد بيزنطة وقضت على الدولة الحميرية لتشل نشاط عرب الجنوب في التجارة ولتبدأ فترة قلقة في تاريخ اليمن. وحاول ابرهة غزو مكة للسيطرة على طريق التجارة الغربي[٣١]، ولما

---

(٣١) ان قصة تدنيس القليس كدافع لحملة ابرهة، وبصرف النظر عن تاريخيتها، تشعر بالصلة الوثيقة بين الدين والمصالح الاقتصادية.

فشل أثار ذلك طموح القرشيين وموجة وعي بين عرب غرب الجزيرة.

وحاول الساسانيون السيطرة على تجارة الخليج، كما حاولوا التغلغل الى وسط الجزيرة وغربها ومد نفوذهم الى يثرب (اواسط القرن الخامس) ودعموا قريضة والنضير (وهم يهود) في وجه القبائل العربية. كما احتلوا اليمن (حوالى ٥٧٥م) بعد ان استنجد بهم قيل من آل ذي يزن، وبقيت اليمن تحت رايتهم حتى ظهور الاسلام. ولا يمكن اغفال العامل التجاري كخلفية لهذا التوسع[٣٢].

ولم تسلم الامارات العربية التابعة بدورها. ولعل هذه الامارات كانت تعتبر نفسها حليفة اكثر مما هي تابعة للقوى الكبرى وتأثرت تصرفاتها احياناً بهذه النظرة. وأدى نشاط البدو وميل النعمان بن المنذر الى التفاهم مع القبائل العربية غرب الفرات والى الاستناد اليها[٣٣] الى نهاية اللخميين (٦٠٢م)، كما ارتبكت صلة الغساسنة بالبيزنطيين في نفس الفترة بعد ان اتجه هؤلاء الى الاعتماد على قواتهم وحامياتهم في مواجهة القبائل البدوية. ولم تستمر كندة طويلاً بعد نهاية الحميريين فقد سقطت عام ٥٢٨ م.

وهكذا صارت القبائل العربية وجهاً لوجه امام الساسانيين والبيزنطيين مباشرة في الشمال، كما واجهت تهديدها المتصل للسيطرة على طرق التجارة. وفي هذا الوضع المحفوف بالاخطار والتحديات، برز تدريجياً نشاط قريش (في مكة)، لتقوم بالدور الرئيسي في تجارة القوافل بين العربية الجنوبية والشام، ومدت نشاطها التجاري الى العراق والحبشة اضافة الى دورها الفعّال في الاسواق. وكانت قريش على صلة وثيقة بالبادية والحاضرة في آن، وميزتها الاولى انها تمثل كياناً بعيداً عن التبعية منذ سقوط الدولة الحميرية.

اتخذت قريش سياسة حياد حذر تجاه القوتين الكبيرتين، فلم تصطدم بالاحباش رغم حملة ابرهة، بل نشطت تجارتها مع اليمن. وكانت محاولة ضرب تجارة الفرس عن طريق الحيرة الى اليمن من قبل حليف لقريش (وربما بموافقتها)، سبباً لحرب الفجار، مما ترك المجال مفتوحاً لقوافل قريش. ولم تعط قريش المجال لعثمان بن الحويرث الذي كان على صلة بالبيزنطيين ليسود فيها.

وربطت قريش ـ وفق روح العصر ـ بين مصالحها التجارية وبين الامور الدينية. اذ

---

(٣٢) Al-Asali, « South Arabia in the Fifth and Sixth Cent. C.E., with Reference to Relations with Central Arabia,» p. 231 off, and M.J. Kister, «Al-Hīra: Some Notes on Its Relations with Arabia,» *Arabica,* vol. 15, no. 2 (Juin 1968), p. 143 off.

(٣٣) يورد الدينوري رواية فيها نظر، ولكنها ذات دلالة في توضيح نكبة النعمان بن المنذر، اذ يذكر على لسان كسرى: «فإن النعمان واهل بيته واطئوا العرب واعلموهم توكفهم خروج الملك عنا اليهم». انظر: ابو حنيفة الدينوري، **الاخبار الطوال**، ص ١١٠.

سعت الى تأكيد حرمة البيت والى جذب القبائل في ارجاء الجزيرة الى الحج . ومع وجود الاوثان والاصنام وتعددها فإن قريش نادت بوجود اله أعلى، وأن الاوثان انما هي وسيطة اليه. وتنسب الروايات الى قصي (الربع الثاني للقرن الخامس الميلادي) محاولة احياء التوحيد العربي القديم في حياة مكة الدينية التي لوثتها الممارسات الوثنية . وكان الحمس من قريش ومن قبائل اخرى في الجزيرة حملة الدعوة لحرمة البيت (الكعبة) والدفاع عنه. وهذه القبائل كانت في اماكن مختلفة مثل ثقيف الى جنوب شرق مكة وكنانة الى الجنوب منها على الطريق الى اليمن، وعامر بن صعصعة شمال شرق مكة ، وكلب الى الشمال على الطريق الى الشام، ويربوع ومازن على الطريق الى الحيرة.

وتمكنت قريش من جعل الاشهر الحرم فترة يوقف فيها القتال لتيسير الحج ولصالح النشاط التجاري والادبي في اسواقها (عكاظ ومجنة وذي المجاز). وتميزت تدريجياً خلال القرن السادس صفة مكة كمدينة مقدسة وقريش سدنة الكعبة واتخذت دوراً مهماً في الحياة الدينية للجزيرة. وهكذا أوجدت قريش نوعاً من السلم المكي جمع بين مجموعة من القبائل البدوية وبين الحضر في هذا الاطار، وهو انجاز له اهميته في المجتمع العربي ومؤشر اولي ويومىء الى ما شهدته الجزيرة بعد ظهور الاسلام .ولعل الروايات عن تعليق غرر القصائد (المعلقات) في الكعبة يرمز لهذا النطاق الجديد الذي رسمته قريش.

واتخذت قريش تنظيمات اخرى متممة للروابط المذكورة، وهي الايلاف او الاتفاقات التي عقدتها مع القبائل على طرق التجارة الى الشام واليمن وشرق الجزيرة، والتي تضمن لقوافلها السير بأمان من جهة، وتوفر فوائد مادية للقبائل، بتسويق ما لديها من بضائع ، اضافة الى ما تفيده من الخدمات التي تقدمها للقوافل من جهة اخرى،وكل ذلك دون التزامات التحالف وعلى اسس التكافؤ والمساواة.

وبجنب هذا النشاط العربي ظهرت بوادر وعي وتحرك في الجزيرة لا تخلو من دلالة للمستقبل. فقد كانت دولة كندة وسط الجزيرة نوعاً من التحالف القبلي الكبير، ضم اسداً وربيعة، في كيان سياسي واحد، وهي اول محاولة من نوعها استمرت حوالى قرن . ومع انها انهارت نتيجة التدخل الخارجي والعصبية القبلية، لتعود كندة في اواخر القرن السادس الى حضرموت، فإنها تشعر باتجاه جديد نحو التجمع .

وارتفعت الغارات البدوية على السواد بعد نهاية اللخميين، ولم يعد بامكان الحاميات الايرانية احتواءها. وكانت معركة ذي قار، التي انتصرت فيها بكر بن وائل على تلك الحاميات في الفرات الاوسط، اشعاراً بامكانات مقبلة ونصراً أثار الشعور العربي وشجع القبائل المجاورة على متابعة الغارات، ولكنها كانت محدودة ومجزأة حتى جاء الفتح بالاسلام.

وبدت بوادر تحول في الاوساط الوثنية. ففي العربية الجنوبية كانت الديانة تتصل في الاساس بعبادة الكواكب والنجوم، مع عثتر (حامي الارض والزراعة) في المنزلة العليا، وظهرت في عامر عبادة شبه توحيدية، عبادة «ذو سماوي» ولم يعبدوا غيره. وفي القرن الخامس (زمن ابكرب اسعد) ظهر اتجاه توحيدي السمات، بعبادة «ذو سمايان وارضان» (رب السموات والارضين) وصار دين الدولة. ولا يعرف ان كان هذا تطوراً لعبادة «ذو سماوى». ولا ننسى ارتباط الدين بالسياسة، والتنافس بين المسيحية واليهودية (اللتين دخلتا البلاد في النصف الثاني للقرن الرابع) وتحوله الى صراع سياسي، وان وجدت اليهودية قبولاً لفترة محدودة فذلك لعدم ارتباطها سياسياً، الا انها تلونت بعد الغزو الساساني الذي أدخل المجوسية، مما زاد القلق. ولعل الاهتمام بعبادة «ذو سماوي» كان تعبيراً عن تأكيد الذات. وظهرت دعوات محدودة في الشمال تضيق بالوثنية وتبحث عن عقيدة اسمى، كما يبدو من حركة الاحناف في غرب الجزيرة (الحجاز) وشرقها (اليمامة). وهي دعوات تشعر بنوع من التوثب والحيرة.

ويمكن الاشارة الى الاسواق المحلية ونشاطها، وانتشارها على اطراف الجزيرة وعقدها في فترات متتالية من السنة. فكانت محلات لتبادل السلع ومراكز للنشاط الادبي. لقد كانت الاسواق سبل اتصال ودليل شعور بالرابطة ووسيلة لتكوين مفاهيم مشتركة ولغة ادبية عامة.

وفي هذه الفترة، بين القرنين الثالث والخامس، يلاحظ تخفيف التمييز اللغوي بين الحميريين وعرب الشمال، وساعد التحرك القبلي والتوسع ـ الحميريون باتجاه الشمال والبدو باتجاه الجنوب ـ على التلاقي اللغوي، وهو اتجاه تسارع في القرن السادس. وكان هناك بعض التباين في لغات (لهجات) القبائل، الا ان لغة ادبية ظهرت وشاعت ونظم بها الشعراء قصائدهم[٣٤].

وحصلت نهضة ادبية تمثلت في الشعر خاصة، ولئن كانت نشطة في وسط الجزيرة فإن اعلامها الشعراء كانوا من قبائل يمنية ومضرية. وبلغ الشعر اوجه في القصيدة، ولا بد وان تطوره احتاج الى فترة ليست قصيرة. وربما كانت بداياته بين عرب الشمال، ولكن هذا لا ينفي وجود اوليات شعرية في العربية الجنوبية. وكان النشاط الشعري في القرن السادس بالدرجة الاولى في قبائل تحت السيادة اللخمية، وكان بلاط اللخميين محور النشاط الادبي[٣٥]. ويلاحظ ان اللخميين كانوا اول من اتخذ العربية لغة رسمية.

---

(٣٤) Shahid, «Pre-Islamic Arabia,» p. 13.

(٣٥) يذكر صاعد الاندلسي: «واما علمها (اي العرب)، الذي كانت تتفاخر به وتباري به، فعلم لسانها واحكام لغتها، ونظم الاشعار وتأليف الخطب، وكانت مع ذلك اصل علم الاخبار ومعدن معرفة السير والامصار». =

وفي القرن السادس ظهر الخط العربي وبدأ استعماله في الكتابة[٣٦]. وكان العرب من قبل يستعملون الخط المسند والآرامي في الكتابة. ويلاحظ ان الكتابة كانت شائعة بين عرب الشمال منذ القرن الثاني ق.م. فاللحيانيون (١ / ٢ / ق.م. - ٣ / ٤ م.)، وموطنهم الرئيسي شمال الحجاز قرب الساحل ومدينتهم ديدان، كانت كتابتهم بخط من المسند، والثموديون (٢ / ٣ ق.م. - ٦م.)، الذين كانوا في شمال الجزيرة وخاصة شمال الحجاز، ونقوشهم في انحاء مختلفة من الجزيرة وخاصة في الشمال والوسط، كانوا يستعملون خطاً من المسند. والصفائيون (٢ ق.م. - اوائل ٦م.)، وموطنهم بادية الشام بين حلب وتدمر، ومركزهم حوران الشرقية، كتبوا بخط يشبه المسند ولغتهم من العربية. اما الانباط فاستعملوا الخط الآرامي، ثم ان اللخميين كانوا يكتبون بالخط الآرامي النبطي ومن هذا الخط تطور الخط العربي. وللخط العربي اهمية في الكتابة وفي تكوين الثقافة، كما لعب دوراً في النواحي الفنية في المستقبل.

وكانت مكة، بنشاط القرشيين التجاري وبصلاتهم الواسعة وتأثيرهم في الجزيرة، ملتقى التيارات الثقافية واللغوية في الجزيرة. وكان لهذا اثره عند ظهور الاسلام.

ومع هذه البوادر كانت المواجهة المباشرة من الدولتين الساسانية والبيزنطية للعرب على اطراف الجزيرة الشمالية وفي اليمن، اضافة الى ما أوجدته الدولتان من تحدٍ ديني ومن محاولة للاستحواذ على التجارة. كل هذا مع الفراغ الذي أحدثه زوال الكيانات العربية، أثار قلقاً واضحاً وواجه العرب بتحديات واخطار مباشرة.

وسط هذا القلق والتنبّه، وفي فترة ازداد فيها نشاط البدو، وامام التحديات المختلفة، ظهر الاسلام ليغير الاوضاع وليرسم طريق المستقبل.

= انظر: صاعد الاندلسي، طبقات الامم، ص ٥٨؛ وابن سعيد الاندلسي، **نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب**، ج ١، ص ٨٠ - ٨١.

(٣٦) عرف الخط العربي في الحيرة والانبار، كما عرف لدى الانباط. ولعله وصل مكة في اواسط القرن السادس عن طريق التجارة الغربي (بين اليمن والشام)، كما وترد اشارات الى تعلم البعض هذا الخط من الحيرة. انظر: سهيلة ياسين الجبوري، **اصل الخط العربي وتطوره حتى نهاية العصر الاموي** (بغداد، ١٩٧٧)، ص ٦٣ وما يليها، و
Nabia Abbott, *The Rise of the North Arabic Script and Its Kur'anic Development,* with a Full Description of the Kur'an Manuscripts in the Oriental Institute, Oriental Institute Publications, 50 (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1939), p. 12 off.

ويقول ابن الكلبي في معرض حديثه عن بشر بن عبدالملك، اخ اكيدر (في دومة الجندل): «وهو الذي علمه اهل الانبار خطاً، هذا الذي يسمى الجذم، وهو كتاب العربية، وكان اول من كتبه قوم من طي ببقة فعلموه اهل الانبار. فعلم اهل الانبار الحيرة». ويذكر ان بشراً تعلمه في الحيرة، ثم شخص في تجارة الى مكة فعلمه اباسفيان، وابا قيس بن عبد مناف، ثم ذهب الى الطائف فعلمه غيلان بن سلمة الدمشقي، ثم اتى الشام فعلمهم. انظر: ابن الكلبي، **كتاب النسب الكبير** (مخطوط في مكتبة الاسكوريال)، ص ١٢٦.

ويبدو مما مر ان العرب كان لهم دور حضاري واضح قبل الاسلام، ونشاط واسع وتفوق في التجارة الدولية. وكانت لهم كيانات ودول في جهة او اخرى من الجزيرة، بين الالف الاول قبل الميلاد والقرن السادس الميلادي. وواضح ان المستقرين منهم كانوااكثر عدداً واكبر دوراً في التاريخ، ولكن البداوة المتوسعة ـ والتي لم تكن ساذجة ـ كانت معين الحيوية والقوة. ومع انهم كانوا بدواً وشبه مستقرين وحضراً، ومع توزعهم وتجزئتهم، فإننا نلمح لديهم شعوراً مبهماً بأصول مشتركة يبدو في نظرتهم لأنسابهم وفي ظهور تقاليد وعادات مشتركة وفي نشوء لغة ادبية وشعر رفيع.

وكانت القبيلة، وبصورة ادق العشيرة، هي الوحدة الاجتماعية السياسية خاصة في المجتمعات البدوية، ولها مجلسها القبلي وشيخ يأتي بالاختيار، ولها عصبية تشدها وتقوم على اساس من النسب. وينتظر ان تحصل للقبيلة تطورات متى استقرت على ارض زراعية او في مركز تجاري. ففي اليمن كانت للقبيلة اراضيها الزراعية التي ترتبط بها، ومن هنا تسميتها بـ «شعب»، ومع بقاء النسب هناك اساساً في العلاقات الاجتماعية فإنه كان اكثر مرونة منه في البدو. وكان للسبائيين «الملأ» او مجلس الاشراف الذي تتمثل فيه العشائر الشريفة. وفي مكة ادى النشاط التجاري الى تشجيع الفردية، والى تعديل في العلاقات القبلية، اذ تطلب النفوذ فيها الجمع بين الشرف والمال. وكان لقريش «ملأ» يضم الاشراف الاغنياء من العشائر المتنفذة.

وجاء الاسلام فأحدث تحولاً شاملاً في حياة العرب. لقد ظهر الاسلام بين العرب، فكانوا مادته وحملة رسالته الاولين وواضعي اسس فكره وحضارته. ووجدت فيه الروح العربية السمحاء ما يطلق امكانياتها ويدفع بها الى آفاق جديدة ويرتفع بها الى مستويات فذة.

الفصل الثاني

الاسلام والعربية

تكوين المجتمع العربيّ الإسلاميّ

أعطى الاسلام العرب عقيدة وكون لديهم شعوراً برسالة. فقد أحلّ وحدة العبادة محل التعدد والبعثرة، ورفض العصبية القبلية المفرقة واحل رباط العقيدة محلها، ونبذ الاعراف القبلية، وهيأ قيماً ومثلاً جديدة ووجهة مشتركة في الحياة واساساً لتشريع شامل. وأبطل الغزو وفرض الجهاد في سبيل العقيدة وحفظ الامة. وجاء بفكرة «الامة» التي تستند الى العقيدة، وكان من اسسها المساواة والتفاضل بالعمل وحرمة الفرد والتأكيد على الشورى في الامور العامة.

وجاء التنزيل بلسان عربي مبين، فثبت العربية وأكسبها منزلة خاصة، وجعلها اساس العروبة حين جعل النسبة اليها[1]، فكان لذلك ابعد الاثر في تكوين الامة العربية في التاريخ.

ووحد الاسلام العرب لأول مرة في التاريخ في اطار دولة واحدة تضم عرب الشمال وعرب الجنوب بتراثهم الحضاري الغني، وتجمع بين البدو والحضر في دعوة واحدة وحركة واحدة وأنهى بذلك حالة المجابهة والصراع بين البدو والحضر (لفترة تناهز قرنين).

وحمل العرب أساساً الرسالة الى الخارج، ولئن كون البدو عناصر قتالية فتية، فإن القيادة والتوجيه والبناء كانت لعرب المدن. وهذا ما يميز الفتوح العربية الاسلامية عن الغارات البدوية في السابق من حيث التنظيم والاسلوب والهدف. وهذه الفتوح اعادت

---

(١) **القرآن الكريم**، سورة الزخرف: الآية ٣؛ سورة الشورى: الآية ٧، وسورة الرعد: الآية ٣٧. هذا مقابل الفكرة القبلية التي تؤكد النسب.

للمنطقة العربية سيادتها بعد ان غزتها القوى الشرقية والغربية، ومكّنت ـ مع عوامل اخرى ـ في عصور تالية من تحديد رقعة الوطن العربي.

واتخذ الاسلام موقفاً سلبياً من البداوة، ووجّه العرب الى الاستقرار والحياة المدنية، وحث على القراءة والتعلّم وجعلها من لوازم العقيدة. وقد بذلت جهود واسعة في عصر الرسالة وبعده لتعليم القراءة والكتابة كانت بداية وضع الاسس للحياة الثقافية. وفرض الرسول الهجرة الى المدينة ابتداء. ثم كان من سياسة الخلافة تشجيع الهجرة من الجزيرة الى الامصار الجديدة[٢] مما أدى الى انتشار العرب في الارض واستمرار تدفقهم من الجزيرة في صدر الاسلام خاصة. وكان هذا الاتجاه وراء انشاء عدد كبير من المراكز والمدن الجديدة في دار الاسلام، وهو اتجاه كان له أثر بارز في تكوين الامة العربية والحضارة العربية الاسلامية.

واذا كانت هذه اتجاهات مبكرة تلقي ضوءاً على الحركة الاسلامية في بدئها، فإن دراسة تطور المجتمع العربي، ونشأة الثقافة العربية، ضرورية لفهم تكوين الامة العربية في التاريخ.

وفي فترة الرسالة وضع اطار الدولة، حين أعلن الرسول (ص) قيام «الامة» في المدينة بأن وضع كتاباً بين المهاجرين والانصار ومن تبعهم وجاهد معهم، واعتبرهم امة واحدة من دون الناس. وجعل الكتاب أمن الامة الداخلي والدخول في الحرب والسلم اموراً مشتركة يلتزم الجميع تجاهها حسب مصلحة الامة. وجعل كتاب الله وسنة رسوله دستور الامة. ومع ان القبائل بقيت وحدات اجتماعية تتحمل بعض المسؤوليات كالدية والفدية في اطار الامة، فإن الولاء والمسؤولية يرتبطان بالامة. وصارت العدالة والامن والشؤون العامة تهم الامة ورئيسها. ولم تكن الامة محدودة بحدود بشرية او ارضية بل تتفق وانتشار الاسلام[٣].

وبعد وفاة الرسول (ص) قامت مؤسسة الخلافة لتكون التنظيم السياسي العملي للأمة، وأفيد في ذلك من المفاهيم الاسلامية ومن بعض التراث السياسي العربي. ويجدر ان

---

(٢) محمد بن الحسن الشيباني، السير، ج ١، ص ٨٨ و٩٤ ـ ٩٥، و

K.S. Al-Asali, «South Arabia in the Fifth and Sixth Cent. C.E., with Reference to Relations with Central Arabia,» (Ph. D. Dissertation, St. Andrews, 1967-1968), p. 90 off.

(٣) محمد حميد الله، جامع، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة (القاهرة: لجنة التاليف والترجمة والنشر، ١٩٤١)، ص ١ وما يليها؛ اكرم ضياء العمري، المجتمع المدني في عهد الفتح (المدينة المنوّرة: الجامعة الاسلامية، ١٩٨٣)، ص ١٠٧ وما يليها، و

Serjeant, «Sunna Jami'a,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* [BSOAS], vol. 61, no. 1 (1978), pp. 1- 42.

نلاحظ ان فكرة الامة استمرت قائمة عبر فترات التاريخ ، فبينما تعرضت مؤسسة الخلافة للهزات وللتمزق، فإن الامة بقيت تاريخياً الاطار العام للمسلمين. وكانت رقعة اراضي الخلافة في توسّع متصل طيلة القرن الاول الهجري.

ويلاحظ ان الخلافة زمن الراشدين قامت على اساس الاختيار، بصورة مباشرة كما في حالة الخليفتين الاول والرابع، او بالتسمية التي تسبقها معرفة رأي الشخصيات البارزة بين الصحابة بالنسبة للخليفة الثاني، او عن طريق تسمية مجلس من ممثلي المجموعات القرشية الرئيسية في المدينة كما في شورى عمر. ويمكن الاشارة هنا الى فكرة الملأ. وكانت فكرة الشورى اساساً للتداول في الشؤون العامة. وكان للحرية الفردية وللرأي العام دورهما الواضح في حياة الامة، كما كانت البيعة تعبيراً عن عقد بين الامة والخليفة.

ولكن المفاهيم الاسلامية في الشورى لم تجد تعبيراً عملياً في مؤسسات عامة محددة، مما تركها عرضة لظروف متبدّلة. فأدى ذلك الى حدوث فجوة بين الآراء والمفاهيم والتطبيق، وهي فجوة بدت بوادرها في أواخر الفترة الراشدة وزادت اتساعاً بمرور الزمن[٤].

وكان بامكان المدينة ان تحتفظ بالسلطة المركزية ما دامت مركز توجيه المقاتلة وادارة الفتوح. كما كان للأمة دور فعّال، لأن الامة هي قاعدة الجيش.

وكانت الفتنة والحرب الاهلية الاولى (ايام عثمان وعلي) تعبيراً عن أزمة في الخلافة والمجتمع العربي الاسلامي نتيجة التطورات العامة. فقد شاركت القبائل في الفتوح ونزل المقاتلة الذين قاموا بها في الامصار، وزاد عددهم بالهجرة فانتقلت القوة اليها. وشعرت القبائل في الامصار بدورها وقوتها، وتكونت لديها مصالح مشتركة وولاءات محلية، هذا في حين لم يتكوّن لديها مفهوم واضح للدولة، فلم ترض عن سيطرة المركز (المدينة) ولم ترتح لسلطان قريش. وأدى تدفق الاموال من الفتوح الى فجوة بين القبائل وبين اهل المدينة (قريش خاصة) الذين نموا اموالهم وزادوا ثروتهم وامتلكوا الاراضي، في حين انفقت القبائل ما كسبت من غنائم، مما ولد فجوة مادية بين قريش وبينها كانت سبباً للتذمر. هذا الى ان نظام العطاء فضّل الصحابة والفاتحين الاولين وخصّهم بالاعطيات العالية اضافة الى اسناد المراكز الادارية والقيادية اليهم، وترك للقادمين بعد القادسية واليرموك اعطيات متواضعة مما سبّب بعض القلق خاصة وان القادمين الجدد (الروادف) صاروا الاكثرية.

---

(٤) انظر: عبد العزيز الدوري، النظم الاسلامية: الخلافة، الضرائب، الدواوين والوزارة (بغداد: مطبعة نجيب، ١٩٥٠)، ص ٢٥ وما يليها، وسمير حمدان، «الخلافة في عهد الراشدين،» (رسالة ماجستير، الجامعة الاردنية، ١٩٧٥)، خاصة الفصول ٢، ٣و٥.

واذا أضيف الى ذلك ان النقد للخلافة بأن في المدينة التي لم ترض عن توسع سلطان الامويين ايام عثمان، ولم ترض عن بعض جوانب سياسته (وبعضها تطلبته الظروف المتبدلة)، وان المفاهيم والآراء القبلية برزت في الشؤون العامة بعد هدوء موجة الفتوح، أدركنا سبب الثورة على الخليفة الثالث وانتهاك جماعات من القبائل لحرمة المدينة. ولما حاول الخليفة الرابع تأكيد المفاهيم الاسلامية في الحياة العامة ومعالجة نواحي النقد والتذمر لم تهدأ الحالة، بل انقسمت قريش على نفسها، وارتفع المد القبلي واشتدت ازمة الخلافة- التي لم تكن لها مؤسسات تسندها - وكانت الحرب الاهلية، مما ادى الى نقل مركز السلطة الى الامصار -الكوفة مثلاً، ثم الشام، والى ان تحل مشكلة الخلافة بالسيف، فكان ذلك ضربة لمفهوم الشورى في الحياة العامة.

انتقلت السلطة الى الامويين، وتلا ذلك ادخال فكرة الوراثة في الحكم ايام السفيانيين، ولا ينتظر ان تجد الفكرة قبولاً رغم التمهيد لها بالاقناع او التهديد، ورغم المحاولات للحصول على التأييد لها، اذ ان فكرة الوراثة تنافي مبدئياً مفاهيم الشورى، ولا تتمشى مع المفاهيم القبلية التي تقبل بانتقال السلطة احياناً من الاب الى الابن بشكل محدود ولكنها ترفض مبدأ الوراثة. وكان طبيعياً ان تبقى أزمة الخلافة وان تقوم الثورات باسم المفاهيم الاسلامية والشورى، وان تبدأ حرب اهلية جديدة وان تنتقل السلطةالى المروانيين، وان بقيت في دمشق، وان تستند الخلافة الى القبائل الشامية وبخاصة اليمانية (وهم الاكثرية الغالبة) وهي قبائل تعرف الحياة المستقرة ولها ارث في تقاليد الحكم.

وقد حاول المروانيون اعادة الاستقرار، واعادة تنظيم الدولة وتعريب مؤسساتها ونقدها (ايام عبد الملك)، كما دفعوا بالموجة الثانية للفتوح (ايام الوليد وسليمان) فبلغت حدود اراضي الخلافة اواسط آسيا شرقاً والاندلس غرباً. ولكن مشكلة الخلافة بقيت قائمة، تتمثل في الصراع بين فكرة الوراثة - التي لم تستقر ايام الامويين - والمفاهيم الاسلامية التي ترى السلطة لله وتنادي بالشورى والاختيار سواء أكانت في نطاق قريش او بصورة مطلقة بين العرب او بين المسلمين (الخوارج)، او التي تنادي بالنص والشرعية، ورفض التمييز في العطاء بين القبائل الشامية وغيرها. بل وتغلغلت المفاهيم الاسلامية بين الامويين أنفسهم كما يتبين من مجيء عمر بن عبد العزيز للخلافة ومحاولاته الاصلاحية ومن ثورة يزيد بن الوليد بن عبد الملك باسم الشورى ووصوله الى الخلافة، وهي حركة كانت بداية النهاية للامويين. وشهدت الفترة الاموية ظهور قوة المفاهيم القبلية في الشؤون العامة، يقابلها تغلغل المفاهيم الاسلامية في الحياة وتزايد تأثيرها في حياة عامة العرب، وما ينتظر نتيجة ذلك من تأثير على الاحداث[٥].

---

(٥) انظر: هملتون غب، «تطور الحكومة في صدر الاسلام وعهد الامويين،» في: هملتون غب، دراسات في =

ان التطورات السياسية وثيقة الصلة بالتطورات الاجتماعية ـ الاقتصادية، ولم يرد بما ذكر الا بيان بعض المؤشرات.

ومن الواضح ان مفاهيم الانتخاب والشورى والرأي العام كانت لا تزال قائمة في هذه الفترة، كما ان القبائل العربية لا تزال عماد المقاتلة (وان أضيف اليها جماعات من الموالي). وكان لرؤساء القبائل وخاصة الشامية ولأشرافها دور ملحوظ في الحياة العامة. وقد عبّر ابن خلدون عن ذلك بمفهوم استناد السلطة الى العصبية. ولكن هذا العصر لم يحدث اية مؤسسات تجسد الآراء السياسية. ويبدو ان عدم ظهور مفهوم مستقر للدولة والتطورات الاجتماعية ساهمت في ذلك.

فقد اتجه العرب، وبخاصة عرب المدن واشراف القبائل، الى امتلاك الارض وتوسعوا في ذلك عن طريق الحصول على اقطاعات من الخلفاء (او الامراء)، وبالشراء، وباحياء الارض الموات، وبوسائل اخرى. في حين ان عامة القبائل لم يكن لها الادراك او الامكانيات لامتلاك الارض[٦]. وأدى ذلك بالتدريج، مع الاستقرار، الى حصول فجوة بين الاشراف وبين عامة القبائل والى تضارب في المصالح. فكان الاشراف ميالين للتعاون مع السلطة حفظاً لمصالحهم المادية ولنفوذهم، في حين ان العامة كانوا على استعداد للانضمام للاحزاب المعارضة وللمشاركة في الثورات.

ونشطت التجارة في المجال الدولي في هذه الفترة. اذ ان طرق التجارة الدولية بين الشرق والغرب دخلت في اطار اراضي الخلافة قبيل نهاية القرن الاول الهجري. هذا اضافة الى المجالات الكبيرة للتجارة داخلياً في تموين المقاتلة وفي بيع الغنائم اضافة الى تصريف الواردات النوعية للدولة. وهكذا بانت بدايات فئة تجارية بالظهور. وقد اعتمد المتنفذون العرب ابتداء على مواليهم وعبيدهم (المأذونين) في التجارة، ولكنهم بدأوا منذ اواخر القرن الاول يشاركون بتزايد تدريجي في التجارة نتيجة تحديد اعداد المقاتلة

= **حضارة الاسلام**، تحرير ستانفورد شو ووليم بولك، ترجمة احسان عباس، محمد يوسف نجم ومحمود زايد، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٤)، ص٤٥ ـ ٦٠.

(٦) ابو العباس احمد بن يحيى البلاذري، **فتوح البلدان**، تحقيق دي غوية (ليدن: بريل، ١٩٦٨)، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤، ٢٩٨ ـ ٢٩٩، ٣٨٢ و٣٨٦؛ ابو عبد الله محمد بن منيع ابن سعد، **كتاب الطبقات الكبير**، تحقيق أ. سخاو وآخرون، ٩ ج (ليدن: بريل، ١٩٠٥ ـ ١٩٢١)، ج ٧، ق ١، ص ١١٧ ـ ١١٨؛ ابو القاسم علي ابن الحسن ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها و تسمية من حلها من الاماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، تحقيق صلاح الدين المنجد، ٣ ج (دمشق: المجمع العلمي العربي، ١٩٥١ ـ)، ج ١، ص ٥٨٧ ـ ٥٨٨؛ أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **انساب الاشراف**، تحقيق عبد العزيز الدوري (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٧٨)، ج ٤، ق ١، ص ٢١٨، وأبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق دي غوية وآخرون، ١٥ ج (ليدن: بريل، ١٨٧٩ ـ ١٩٠١)، ص ٣٧٦.

المسجلين في ديوان الجند وبقاء اعداد كبيرة من العرب خارج الديوان (بدون عطاء)[7]. والتجار مع الاستقرار عادة، ولكن فئة طموحة منهم دعمت الحركة العباسية السرية مالياً، ولعلها ارادت ان تجد لنفسها دوراً افضل في الحياة العامة.

وكان لطموح القبائل الى المشاركة في السلطة من جهة، ولاعتزازها بمصرها وادعائها بأن وارده لها وحدها، ولقيام مصالح مشتركة بينها في المصر ـ كان لكل ذلك أثره في ظهور نوع جديد من العصبية، ينطلق من المصالح المادية للقبائل ويؤدي الى تحالفات قبلية جديدة والى تكتلات تبدو قائمة على اساس اصول هذه القبائل، شمالية وجنوبية، ولكنها في واقعها تعبر عن مصالح سياسية ومادية جديدة. فمع ان مجموعات القبائل كانت يمن، ومضر وربيعة، الا انه لم يكن هناك موقف واحد للمجموعة الواحدة في مختلف الامصار بل كانت لمجموعة كل مصر موقف خاص بها حسب مقتضيات مصالحها في المصر، بل وان الانتساب الى مجموعة ما كان يخضع احياناً للمصلحة لا النسب. وهذا الوضع اضعف فكرة الدولة وجعل هذه العصبية القبلية (وهي سياسية) قوة ممزقة، خاصة في الفترة الاموية الاخيرة، وكان لها دور يذكر في انهيار الدولة الاموية.

وكانت السلطات العليا بيد العرب، وهو وضع طبيعي بضوء ظروف تكوين الدولة. وانتشر الاسلام بصورة متزايدة بين غير العرب (وبين المسيحيين من العرب). واستخدم العرب الكثيرين من غيرهم في الاعمال الادارية وبخاصة في الادارة المالية. وبعد تعريب الدواوين كان كتابها من المسلمين او من غيرهم ممن يحسنون العربية .وهناك عدد من الموالي (خاصة الذين يتصل ولاؤهم بمسؤولين) تولوا مناصب مسؤولة من ولاية وقيادة، وان كان عددهم محدوداً نسبياً[8]. وسنعود الى موضوع الموالي، ويكفي ان نبين ان توسع اعداد الموالي، ومبدأ المساواة الاسلامي وتأكيد الاحزاب العربية المعارضة لهذا المبدأ، ونشاط الموالي في الحياة الاقتصادية خاصة التجارة، كانت وراء التحول الذي حصل بمجيء العباسيين بإشراك الموالي في السلطة بكل أبعادها.

ــ وشهد المجتمع العربي الاسلامي بعد قرن وثلث من الهجرة انتقال السلطة الى اسرة قرشية جديدة هي العباسية. وكان ذلك إثر تحولات اجتماعية واقتصادية وفكرية، وإثر دعوة قامت باسم المبادىء الاسلامية واستمرت حوالى ثلث قرن. وكان نجاح الحركة العباسية اشعاراً باندحار العصبية القبلية وبتفوق المبادىء الاسلامية في الحياة العامة مع

---

(٧) انظر: صالح احمد العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الاول الهجري، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩)، ص ٢٥٤ وما يليها و ٢٦٣ وما يليها.

(٨) مثل يزيد بن ابي مسلم امير افريقيا، وعبيدالله بن الحبحاب امير مصر وافريقيا، ومقاتل بن حيان القائد في الجبهة الشرقية.

التأكيد على المساواة ورفض كل تمييز. وهكذا جاء اشراك المسلمين من غير العرب في السلطة، والتخلي عن فكرة قيام الجيش على اساس قبلي (وما رافق ذلك من تمزق بسبب العصبية) نتائج طبيعية تتناسب والتحول الاجتماعي. ولكن هذا لا يعني ان الدولة فقدت صفتها العربية، فقد كان العصر العباسي الاول امتداداً طبيعياً في مؤسساته وثقافته للعصر الاموي، وبقي اساس السلطات عربياً في اطار عربي اسلامي. وهكذا اشرك العباسيون الفرس في السلطة وخاصة أنصارهم في الدعوة ومواليهم من الخراسانية وممن سكن العراق. وسعوا للتخلص من أثر العصبية القبلية فكونوا جيشاً نظامياً من بعض القبائل العربية ومن وحدات خراسانية (فارسية وعربية)، وبقي الكثير من القبائل العربية في الديوان يستلم العطاء، كما حاولوا احداث توازن بين الفئات التي تكوّن الجيش.

وأسند العباسيون ادارة الولايات الى شخصيات ترتبط بالخليفة ابتداء، من الاسرة العباسية، ومن رجال الدعوة او من صنائع العباسيين. ويبدو هذا بعيداً عن النظرة الاموية التي اعتمدت اشراف القبائل اضافة الى الثقفيين مع دور محدود لصنائعهم. ومع ذلك فهو اتجاه بدت بوادره في اواخر الفترة الاموية ايام هشام بن عبدالملك. واتسع دور الكتّاب في الدولة وصارت فئة الكتّاب قاعدة الادارة. واذا كان الامويون عربوا الدواوين وجعلوا العربية لغة الادارة فإن بعض الكتّاب في العصر العباسي اتجهوا للعودة الى التراث الايراني، مما كان له أثره في الاحتكاك الفكري والثقافي كما سنرى.

وأكد العباسيون على مبدأ الوراثة، وقرنوا ذلك بالمشيئة الالهية التي اختارت آل البيت للحكم، ولم يعد للشورى او للرأي العام مكان لديهم في امر الخلافة. ونشأ عن هذا الاتجاه، وعن تأثير تقاليد الحكم المطلق في المنطقة ـ وهو تأثير بدأ في العصر الاموي ـ ان اتجهت الخلافة الى الحكم المستبد، والأخذ بالوراثة في الاسرة، وهي وراثة لم يقيدها الا فكرة العهد لأكثر من واحد مما افسح المجال للقوى الموجودة للتدخل في امر الخلافة. وهذه القوى كانت الاسرة العباسية، والكتل المتصلة بالقصر (عربية، فارسية)، والجيش، والبيروقراطية، مما أدى الى حربين أهليتين في الفترة بين بداية العصر العباسي واواسط القرن الثالث الهجري[٩].

واذا كانت مفاهيم الاختيار والشورى قد اختفت في الواقع، فإن الفكر بقي يؤكد هذه المفاهيم، ويرى في العدالة اساس الحكم وفي حق الامة في النقد والتوجيه (جنب المسؤولية امام الله) ضماناً لسلامة الحكم[١٠]. وهكذا اتسعت الفجوة بين المفاهيم

---

(٩) انظر: الدوري، النظم الاسلامية: **الخلافة، الضرائب، الدواوين والوزارة،** ص ٤٥ وما يليها.

(١٠) نجد تعبيراً عن هذه المفاهيم في العصر العباسي الاول، في: يعقوب بن ابراهيم ابو يوسف، **كتاب الخراج** (القاهرة: المطبعة الميرية، ١٨٨٤)، ص ٢ ـ ٣ و٦ ـ ٧.

الاسلامية في الحكم وبين طبيعة المؤسسة السياسية.

ولعل بعض الملاحظات تساعد على فهم التطور الحاصل. لقد أكد العباسيون عند مجيئهم للحكم على العودة الى الكتاب والسنّة واتّباعها في الحكم، وأحدثوا مجلساً للنظر في المظالم التي يسببها المتنفذون والمسؤولون للاعراب عن تمسكهم بالعدالة، الا انهم لم يحدثوا مؤسسات تعبر عن اتجاههم الاسلامي، بل تأكد الاتجاه الاستبدادي في الواقع. كما انهم حاولوا ان يوجدوا مؤسسة اسلامية باحداث منصب قاضي القضاة وباشرافهم المباشر على تعيين القضاة، ونجحوا في ذلك لحد ما، فكانت هذه بداية ساعدت في فترات تالية على تبرير الحكم. وهم في اتجاههم نحو السيطرة الشاملة أحدثوا بدعة التدخل في امور العقائد حين بدأ المأمون بفرض الاعتزال قسراً وتابعه المعتصم والواثق في ذلك. ولعل الامر لم يكن فكرياً خالصاً، فتوسع العامة في بغداد وموقفها السلبي، ان لم يكن المعادي، من المأمون، وتشجيع بعض القوى لاتجاهات دينية مضادة (زندقة، اسماعيلية) وخوف العباسيين من تضارب الاتجاهات على سلطانهم ـ لعل كل ذلك يلقي الضوء على هذا الاتجاه. ولكن المهم ان هذه السياسة اربكت الاساس الاسلامي الذي اراده العباسيون.

ويتبين من ظروف العهد للأمين والمأمون والحرب الاهلية التالية ان التعاون والتوازن الذي أريد بين العرب والخراسانية (الفرس) لم يتحقق، فقد ظهر تكتل بين المجموعتين وكان النصر حليف الخراسانية. وبصرف النظر عن حقيقة ميول كل من الامين والمأمون، فقد بدا للناس في العراق آنئذٍ ان الصراع بين العرب وانصار العربية وبين الفرس، وهذا واضح في قصائد رثاء الامين، وفي ثورة اهل بغداد على الحسن بن سهل والي بغداد للمأمون، وفي الثورات العربية التي قامت في العراق آنئذٍ (ثورة نصر بن شبث في الجزيرة وثورة ابي السرايا في الكوفة). وقد أدرك المأمون ذلك فكان موقفه من العرب لا يخلو من خيبة وبدأ باسقاط جماعات منهم من الديوان.

ولعل الظروف المذكورة جعلت المأمون يتجه الى ابي اسحق المعتصم ويجعله خلفه بدل ابنه. وقد عرف عن الامير ابي اسحق ميله الى اصطناع جند من الاتراك، ثم توسع في اصطناعهم وهو خليفة وقرّب رؤساءهم مما أثار القادة العرب في الجيش وجعل بعضهم يتآمر مع العباس بن المأمون، وحين كشفت المؤامرة كان التنكيل بجل هؤلاء القادة، وتأكد عزم المعتصم على الاعتماد على المماليك الاتراك وجهد في الاستكثار منهم، بل وانشأ عاصمة جديدة (سامراء) لتكون مركزهم، كما انه اسقط العرب نهائياً من ديوان الجند.

هذه التطورات كان لها آثار بعيدة المدى على الخلافة، اذ انها أضعفت هذه المؤسسة نتيجة تحكم المماليك الاتراك. فحين توفي الواثق (ت ٢٣٢هـ / ٨٤٧م) دون عهد قررت مجموعة صغيرة من الاتراك مع الوزير ترشيح المتوكل، ولما حاول هذا الخليفة الحد من

سيطرة المماليك الاتراك تآمروا عليه وقتلوه وبدأت فترة تحكم فيها الاتراك بتعيين الخلفاء وعزلهم. واستعادت الخلافة بعض نفوذها زمن المعتضد (ت ٢٨٩هـ) وابنه المكتفي (ت ٢٩٥هـ). ولكن الجند عادوا للتدخل في شؤون الخلافة زمن المقتدر (٣١٧هـ) واشتد ذلك في فترة امارة الامراء (٣٢٤ ـ ٣٣٤هـ)[١١].

ومع ان بدايات التجزئة في اراضي الخلافة كانت منذ مطلع الدولة العباسية، فإنها ظهرت بوضوح بتسلط الاتراك وتضعضع كيان الخلافة نتيجة حركات انفصالية قادتها شخصيات طموحة او ثورات، وظهرت امارات عدة ترتبط بالخلافة شكلياً في القرن الثالث. ومن الواضح ان الطموح الفردي وجد استجابة محلية في بعض الحالات في البلاد التي قام فيها الكيان مثل ايران (طاهر بن الحسين) ومصر (احمد بن طولون) والمغرب. ولم يكد ينتهي القرن الثالث حتى كان جل اراضي الخلافة خارج سلطانها الفعلي.

ومع الغزو البويهي (٣٣٤هـ) فقدت الخلافة سلطتها الفعلية، وصار الامر بيد هؤلاء المتسلطين الاجانب الذين سلبوا الخلافة من كل سلطة عدا نفوذها على المؤسسة الدينية (القضاة والوعاظ وائمة المساجد)[١٢].

هكذا بدت الخلافة بعيدة عن الامة لاستناد كيانها الى مماليك غرباء طارئين، وبالتالي لخضوعها لسلطة اجنبية. وهذا الضعف وحالة التجزئة ساعد على قيام اكثر من خلافة في القرن الرابع الهجري، نتيجة هبوط الخلافة العباسية (الامويون في الاندلس)، او نتيجة حركة سياسية اجتماعية (الفاطميون) مما واجه دار الاسلام بحالة جديدة هي وجود اكثر من رئيس اعلى في الامة.

مقابل هذا الاتجاه نحو التجزئة وضعف الخلافة في سلطانها وفي نطاق سيادتها، كان هناك اتجاه آخر لدى الفقهاء خاصة يؤكد على ان الخلافة مصدر الشرعية وان الامراء المستقلين يجب ان يحصلوا على تفويض من الخليفة لتكون سلطتهم مشروعة امام الجمهور، وهو اتجاه يريد ابقاء نوع من الوحدة في دار الاسلام ويرى ان الخلافة رمز وحدة الامة.

وبقيت المبادىء الاسلامية مثل فكرة الاختيار، ودور اهل الحل والعقد، والشورى، مبادىء اساسية، كما بقي التأكيد على العدل وعلى شمول سلطات الخليفة.

---

(١١) انظر: Gibb, «Government and Islam under the Early Abbasids,» *L'Elaboration de l'Islam,* (1961), p. 115 off.

(١٢) انظر: عبد العزيز الدوري، دراسات في العصور العباسية المتأخرة (بغداد: شركة الرابطة للطبع والنشر، ١٩٤٥)، ص ٢٤٧ وما يليها.

ولكن الفقهاء، ومنذ القرن الثاني في حرصهم على الشرعية وفي خوفهم من الفتنة (الثورة)، حاولوا ايجاد سبيل للتسوية بين المثل وبين الواقع البعيد عنها، حتى انتهى الامر الى تحويل النظرية لتبرير الواقع المنحرف. فقد اتجهت النظرية الى تأكيد السلطات المطلقة للخليفة، ثم تدرجت الى قبول امارة الاستيلاء (او تسلط الامراء المتغلبين)، مقابل الاعتراف الشكلي بالخليفة (الماوردي) والى قبول سيطرة الامير (البويهي) المتسلط على الخليفة بتفويض (شكلي) من الخليفة[١٣]. ووجدوا حجة لقبول قيام اكثر من إمام في وقت واحد[١٤]. ثم تدرجوا الى قبول انتقال السلطة الى السلطنة وشرعية اختيار الخليفة من قبل السلطان[١٥]، ثم الى اعتبار السلاطين خلفاء الله في ارضه وجعل سلطتهم هي الشرعية[١٦]. وواضح مما مر ان العباسيين بدورهم لم يستطيعوا تكوين مؤسسات سياسية تعبر عن المفاهيم الاسلامية وبالتالي فإن النظرية جرت وراء التطبيق.

يتبين من كل هذا ان المبادىء والمفاهيم السياسية العربية الاسلامية تؤكد على ان الامة مصدر السلطة، وعلى ان العدالة اساس الحكم، وان الخلافة بالاختيار المباشر او من قبل اهل الحل والعقد، وان الشورى دليل مشاركة الامة واشرافها (وهي آراء استمرت لدى فقهاء من غير اهل السنة مثل الخوارج والمعتزلة). ولكن الواقع هو ان الخلافة اتجهت الى السلطة الفردية المستبدة، وانها انعزلت عن الامة اذ ان الامة لم توفق الى تكوين المؤسسات التي تحول المثل الى اسلوب عمل وتنظيم يحقق تطبيقها. وهكذا استمرت الفجوة بين المثل والواقع، وبقيت الامة تشكو من هذه الفجوة ومن غياب المؤسسات السياسية.

ــ ان تطور مؤسسة الخلافة يتصل بصورة وثيقة بنشأة المجتمع العربي الاسلامي وبالتطورات التي مر بها. لقد قامت بالاسلام دولة موحدة للامة (وهي في صلبها عربية)، ولكن بلاد الخلافة تعرضت للتجزئة في وقت اتسعت فيه الامة لتجد في الشريعة والثقافة

---

(١٣) ابو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الاحكام السلطانية** (القاهرة: مطبعة الوطن، ١٨٨٠)، ص ١٩-٢٠ و٢٣؛ الدوري، **النظم الاسلامية: الخلافة، الضرائب، الدواوين والوزارة**، ص ٧٦ وما يليها، وهملتون غب، «نظرية الماوردي في الخلافة،» في: غب، **دراسات في حضارة الاسلام**، ص ١٩٨ وما يليها.

(١٤) انظر: ابو المعالي عبد الملك بن عبدالله الجويني، **الإرشاد الى قواطع الادلة في طول الاعتقاد**، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد (القاهرة: مطبعة الخانجي، ١٩٥٠)، ص ٤٢٤ ـ ٤٢٥.

(١٥) ابو حامد محمد بن محمد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، تصحيح مصطفى القباني الدمشقي (القاهرة: المطبعة الادبية، [د.ت.])، ص ٢١٥ ـ ٢١٧، «التبر المسبوك،» ص ١٣ ـ ١٤، و

Henri Laoust, *La Politique de Gazālī,* Bibliothèque d'Etudes Islamiques, t. 1 (Paris: Geuthner, 1970), p. 177 off.

(١٦) ابو عبدالله محمد بن ابي بكر بدر الدين ابن جماعة، «تحرير الاحكام في تدبير اهل الاسلام،» في: *Ars Islamica,* vol. 6 (1934), p. 357 off.

الاسلامية أساس وحدتها حين فقدت الوحدة السياسية. وقد تكون الكيانات الجديدة ذات جذور جغرافية وتاريخية، ولكن فكرة الامة الواحدة بقيت مفهوماً عملياً راسخاً، وهذه ناحية يجدر تذكّرها.

ويهمنا الآن دراسة تكوين الامة العربية من حيث المقومات والمفاهيم والواقع. ان التكوين التاريخي للامة العربية نشأ عن تطورات تاريخية مركبة، وهو يتصل بتأثير الاسلام، وبانتشار العرب وبالظروف المؤدية الى انتشار العربية والى قيام ثقافة عربية اسلامية، اضافة الى التطورات الاجتماعية والاقتصادية.

وقد نشأ عن الحركة الاسلامية تياران هما: توسع الاسلام، وانتشار العربية، وهما تياران متلازمان ابتداء ولفترة ليست قصيرة، ولكن كلاً اتخذ وجهته فيما بعد. وقد استمر تأثير الاسلام والعربية على العرب بتلازم واضح، ولكن العربية (لغة وثقافة) هي التي رسمت في الاخير الحدود البشرية والجغرافية للامة العربية. وكان للعروبة دلالة بشرية ابتداء، ولكنها تطورت لتجد في اللغة والثقافة اساسها ومعناها.

لقد توحد العرب في الجزيرة في دولة واحدة اثر حروب الردة، وكانت الامة آنئذٍ اسلامية. وكان خروج العرب للفتوح طوعياً وباعداد محدودة ابتداء، ولعل مجموع من شارك في فتوح الشام والعراق ومصر لم يعدّ الستين الفاً. وكان خروجهم تحت لواء الجهاد الذي أعلنته المدينة، وقد يكون بينهم من اندفع وراء الكسب، ولكن الواضح ان الاسلام حمّل العرب رسالة وانه جمعهم بدواً وحضراً في قضية واحدة.

وبعد فتح الشام والعراق، أنشأ عمر بن الخطاب «الديوان» سنة (٢٠ هـ) ليكون سجلاً بأسماء المقاتلة وانسابهم واعطياتهم. وكان الديوان مفتوحاً للعرب جميعاً متى التحقوا بالمقاتلة في المراكز التي خصصت لهم[١٧]. واذا كانت الهجرة الى المدينة واجبة زمن الرسول حتى فتح مكة، فإنها كانت بعد ذلك نية وجهاداً. وكان الجهاد مهمة الامة الاولى ايام الراشدين، فاتخذت الخلافة سياسة ثابتة لتشجيع الهجرة الى الامصار الجديدة والاستقرار فيها، وذلك للحاجة المتزايدة للمقاتلة باتساع الجبهات من جهة ولدفع القبائل الى الاستقرار من جهة اخرى. ولا ننسى ان الاسلام ظهر في مجتمع مكة التجاري وانه اتخذ نظرة سلبية تجاه البداوة وحبذ الاستقرار. وصارت الهجرة الى الامصار شرطاً للمشاركة في الفيء اذ اقتصر العطاء على الخارجين الى الامصار واما من بقي في الجزيرة فليس له من

(١٧) انظر: جمال جودة، العرب والارض في العراق في صدر الاسلام (عمان، ١٩٧٩)، ص ١٨٧ وما يليها.

العطاء شيء، واعتبرت العودة الى البادية (او التعرب بعد الهجرة) مكروهة بل وقرنها البعض بالردة[١٨].

واتخذت الخلافة سياسة ثابتة من الاراضي في البلاد المفتوحة، فلم توزعها بين المقاتلة كما اراد هؤلاء وفق النظرة القبلية، بل تركتها بيد زراعها مقابل الخراج واعتبرتها فيئاً للامة الاسلامية او وقفاً عليها يصرف واردها على عطاء المقاتلة ونفقات الدولة الاخرى[١٩]. وكان لموقف الخلافة هذا اسباب منها قلة المقاتلة نسبياً وضرورة توجيههم الى الجهاد والخوف من توزعهم على الارض، وضرورة توفير مورد دائم للدولة، وهي نظرة تنطلق من مفهوم الامة في الاساس.

واسكن المقاتلة في الامصار (البلاد المفتوحة) في مقرات خاصة بهم، وهي اما مدن جديدة (او دور هجرة) انشئت لهذا الغرض، مثل الكوفة والبصرة (في العراق) والفسطاط (في مصر) والقيروان (في تونس). واما في مراكز بجوار مدن رئيسية (مثل حمص ودمشق) كما هو الحال في اجناد الشام. وكانت الفكرة انزالهم في جماعات كبيرة في مراكز خاصة بهم لتكون منطلقاً لفتوح جديدة. واختيرت مواقع هذه المراكز بعناية لتلائم حاجات المقاتلة من حيث الجو والتموين والرعي والمواصلات. وهكذا روعي فيها توفر مراعٍ قريبة للماشية والابل، ووقوعها على طرق المواصلات الى الجزيرة، وتمتعها بجو قريب من جو البادية. هذا الى ان جل هذه المراكز كانت قريبة من البوادي التي هي مسرح للقبائل مثل بوادي الكوفة والبصرة التي تتجول فيها بكر بن وائل وتميم، فكانت هذه البوادي تغذي المراكز باستمرار بمجموعات جديدة من القبائل. وكان ينتظر من المقاتلة ان يخرجوا في الربيع بخيولهم وابلهم ومواشيهم الى البوادي المجاورة او الارياف للتربيع وفي ذلك عناية بهم وبصحتهم ورعاية لإبلهم ومواشيهم[٢٠].

لقد استمرت حركة الفتح طيلة القرن الاول الهجري، مع فترات توقف، وهذا تطلب توجيه التنظيم والاقتصاد وجهة تخدم اغراض الجهاد. لذا لا ينتظر من المقاتلة ان يشتغلوا بالحرف او بالفلاحة، وكان الوضع يتطلب تجمعهم في مراكزهم وقلة اختلاطهم بالآخرين، بل ولم يشجعوا على الاقامة في الريف. وهذا الوضع حفظ للمقاتلة كيانهم

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٨ ـ ٢٣٠؛ الطبري، **تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك**، ج ١، ص ٢٨٦٠، وابو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور، **لسان العرب**، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، مادة «عرب».

(١٩) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٨٢؛ ابو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ٨١ ـ ٨٢، وابو القاسم عبد الرحمن بن علي ابن عبد الحكم، **سيرة عمر بن عبد العزيز**، رواية ابن ابي عبدالله محمد، تصحيح احمد عبيد الدمشقي (دمشق: المكتبة العربية، ١٩٢٧)، ص ٧٢ ـ ٧٤.

(٢٠) انظر مثلاً: جودة، **العرب والارض في العراق في صدر الاسلام**، ص ١٥٣ وما يليها.

ومكّنهم من تطوير نمط معيشتهم ونشاطهم الاجتماعي والفكري حسب ميولهم واهتماماتهم[٢١].

وأقام في كل مركز مجموعات من قبائل متعددة، ذلك ان المقاتلة خرجوا للفتوح بصورة طوعية وعلى هيئة مجموعات صغيرة، وهذا يصدق ايضاً على الجماعات التي هاجرت الى الامصار بعد الفتح، مع ملاحظة ان القادمين الجدد (او الروادف) جاؤوا لينضموا الى اقربائهم وعشائرهم. ولذا نجد من القبيلة الواحدة جماعات في الكوفة والبصرة بل وفي اجناد الشام في كثير من الحالات. كما ان القبائل في خراسان جاءت في العادة من قبائل البصرة والكوفة. وكان لاستقرارهم اثره في تكوين مصالح وروابط جديدة. فقد حصل اتصال واختلاط ومصاهرات بين قبائل المصر الواحد، وتكونت مصالح مشتركة بينهم نتيجة اشتراكهم في الغزوات ولأن وارد البلاد التي يفتحها مقاتلة مصر ما تعود بالدرجة الاولى اليهم. هذا اضافة الى تكوين ملكيات لرجال القبائل - وبخاصة الاشراف في الاراضي التابعة للمصر مما أكد مصالحهم الاقتصادية. ويمكن ان يضاف الى ذلك روابط المصاهرة وتكوين لهجة مشتركة تتميز ببعض المفردات وربما بعض الاستعمالات الخاصة[٢٢]. فلا ينتظر ان تتخذ عشائر (او قبائل) القبيلة الكبيرة نفس الموقف في الامصار المختلفة بل صارت رابطة العشائر والقبائل في المصر الواحد كالكوفة ودمشق تتجاوز رابطة القبيلة الكبيرة.

وقد اجتمع في كل من هذه الامصار مجموعات قبلية من عرب الشمال وعرب الجنوب، بين بدو وشبه مستقرين وحضر، وأدى ذلك الى تكوين مجتمعات موحدة في كل مصر من الامصار، وهذه خطوة مهمة في الاتجاه الى تكوين الامة العربية، لأنها وان بدت محلية في الامصار فإنها كانت مرحلة مهمة في عملية التوحيد الشاملة. وهنا يلاحظ ان مواطن النشاط الثقافي في صدر الاسلام كانت في المراكز العربية كالكوفة والبصرة والمدينة لا في المدن القديمة. وفي هذه المراكز (الكوفة، البصرة، المدينة ثم الفسطاط والقيروان) بدأت الدراسات العربية والاسلامية ووضعت أسس الثقافة العربية.

في هذه الاوضاع تطور مفهوم العصبية القبلية، فإقامة القبائل في مركز واحد وتكوين

---

(٢١) انظر: البلاذري، **انساب الاشراف** (مخطوط، مكتبة احمد الثالث، اسطنبول)، ق ٢، ص ٧٥١ و ١٢٣٥.

(٢٢) انظر: الطبري، **تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك**، ج ١، ص٢٥٨٢؛ ابو العباس محمد بن يزيد المبرد، **الكامل**، نشره ابو الفضل ابراهيم (القاهرة، ١٩٣٣)، ج ١، ص ١٤١؛ البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ١٧٧ - ١٧٨ و١٩٧ - ١٩٨ ، وابن عساكر ،**تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الاماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها** ، ج ١ ، ص ٥٩٧ .

مصالح مشتركة بينها اضعفت العصبية القبلية بمفهومها الاجتماعي، وولدت عصبية جديدة، يمكن ان نسميها عصبية سياسية تقوم على حرص قبائل كل مصر على مصالحها العامة، وتتأثر بالتنافس على السلطة بين الامصار وبطموح القبائل الى دور اكبر في الحياة العامة. وفي الحالات القليلة التي ظهر فيها تنازع بين مجموعتين قبليتين او اكثر في مصر واحد (كما في البصرة سنة ٦٤ هـ بين الازد وتميم) فإنه كان محدوداً في نطاقه وسوِّيَ بسرعة. الا انه ظهر، وبالتدريج، نتيجة التنافس في الحياة العامة تكتل في بعض الامصار (او المناطق) وهو التنافس بين عرب الشمال وعرب الجنوب على السلطة. ولكن يجدر ان لا يبالغ في اهمية او دور مثل هذا التكتل، ولا بد من ان يلاحظ انه لم يكن هناك موقف موحد في بلاد الخلافة لأي من المجموعتين، كما انه لم يكن عاماً او لفترات طويلة. اذ ظهر في الشام والجزيرة الفراتية بعد مرج راهط (٦٤هـ) بين قيس ويمن في الصراع على السلطة، ولكنه لم تظهر خطورته الا بنهاية الربع الاول للقرن الثاني للهجرة فزعزع الكيان الاموي. كما ظهر في خراسان بين الازد ومضر حوالى نفس الفترة. وكانت قبائل خراسان تشعر بالعدو المشترك (الترك) على الحدود الشرقية وتؤكد على رابطة الاسلام في وجه الشرك، ولكن الفتنة اشتعلت نتيجة الخلاف على السلطة في امارة نصر بن سيار، وهيأت المجال لنجاح الحركة العباسية. وبعد هذا، فلم تكن القضية بهذا التبسيط. فقد كانت القبائل اليمانية موجودة في الشام قبل الاسلام، وقد عرفت الاستقرار وارتبطت لحد ما بالارض، وتكوّن لديها مفهوم للدولة في حين ان القيسية جاؤوا بالفتح وبعده وهم في الغالب قبائل بدوية. وفي خراسان كانت الازد قبيلة عرفت الملاحة والاستقرار والزراعة في حين ان تميم كانت اصولها بدوية، ولكل مجموعة خلفية حضارية تتأثر بها مفاهيمها ونظرتها للامور. ومع ذلك فإن مثل هذا التطور يمثل مرحلة جديدة في النظرة القبلية، اذ حلت التجمعات او الاحلاف القبلية محل العشيرة او القبيلة في الحياة العامة.

يبدو بعد هذا ان العرب في صدر الاسلام تكوّن لديهم حس بقدر مشترك وبدور تاريخي متميز. فقد قاموا بالفتوح ورفعوا راية الاسلام وكوّنوا دولة لهم فيها السلطة. ثم ان الامة الاسلامية التي تكوّنت كانت في الاساس عربية آنئذٍ ولغتها العربية. وهذا ولّد عندهم اعتزازاً بالنسب العربي وشعوراً بالتفوق على الشعوب الاخرى. وربما كانت قلة عددهم «ابتداء» بالقياس لمجموع الشعوب الاخرى في بلاد الخلافة سبباً في تأكيد الشعور بالرابطة وبالاستعلاء.

وكانت القبائل تعتز بأنسابها وتحرص عليها وترى في صراحة النسب مقياس الانتماء الى العرب. وهي نظرة تنطوي على المحافظة وتحد من مجال توسع العروبة. وهكذا تكثر الاشارات ـ وبخاصة في الشعر ـ الى النسب في قبيلة وحتى الى قحطان وعدنان، ولكنها محدودة الاشارة الى العرب عامة. وبعد هذا ترد الاشارة احياناً الى العربية نسباً وفق

المفهوم القرآني[٢٣]. ولكن الجهات القبلية راحت تحد من اثر هذه النظرة بأن أكدت ان الفصاحة وسلامة اللغة انما تكونان سليقة لا بالتعلم، وهذا يعبر عن استمرار المحاولة لابعاد الآخرين عن نطاق العروبة.

والعربية لغة اولاً (وثقافة بعد ذلك) تتجه الى الانتشار والتوسع وتتجاوز القبلية والاقليمية. لقد أكسبها التنزيل حرمة ودفع الى تعلمها ووسع آفاقها بالاسلام. وصارت اللغة اساس الهوية العربية في الاشارات القرآنية، فالناس عرب وعجم بلغتهم[٢٤]. وبينما كان على العربية ان تتخطى النظرة القبلية المحدودة قبل ان تستطيع تكوين قاعدة ثقافية عريضة، فإن الاسلام كان يتوسع باستمرار ويكسب العربية قاعدة ارحب ونشاطاً متزايداً.

وكان الدخول في الاسلام يعني تعلم العربية، وقد يشارك البعض في الثقافة العربية كما فعل الكثير من الموالي. ورأى البعض في دخول الاسلام انتماء الى العرب، وتكاد العربية ان تكون مرادفة للاسلام في الفترة الاولى بنظر الشعوب الاخرى. فحين سأل ابو جعفر المنصور مولى لهشام بن عبد الملك سنة (١٣٢هـ) عن هويته قال المولى «ان كانت العربية لساناً فقد نطقنا بها، وان كانت ديناً فقد دخلنا فيه»[٢٥].

انتشر الاسلام طوعاً بين شعوب الخلافة، وفي ذلك انتشار للعربية. وعزز هذا نظام الولاء، ففي مجتمع وحداته قبلية ولها آراء راسخة في النسب، كان غير العربي الذي يسلم لا يجد محله في المجتمع (وبخاصة في المدن) الا بالارتباط بالولاء بشخص او بعائلة او

---

(٢٣) قال الحجّاج لأهل الكوفة: «لا يؤمّنكم الا عربي، فراحوا ونحوا يحيى بن وثّاب، وهو مولى وقارىء، عن امامة الصلاة، فأنّبهم الحجّاج قائلاً: ويحكم انما قلت عربي اللسان». انظر: البلاذري، **أنساب الاشراف** (مخطوط)، ق ٢، ص ١٢٣٥.

(٢٤) يلاحظ ان الشافعي ناقش مسألة كون القرآن بلسان العرب بإسهاب، وأورد الآيات التي تؤكد ذلك، مما يدل على انها كانت موضع جدل في عصره. انظر: ابو عبدالله محمد بن ادريس الشافعي، **الرسالة**، عن اصل بخط الربيع بن سليمان كتبه في حياة الشافعي، تحقيق وشرح احمد محمد شاكر (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٤٠)، الرسالة رقم ١٤٩ ـ ١٥٩، ص ٤٥ ـ ٤٧. ثم يورد الآيات التي تقابل بين «عربي» و«أعجمي»، قال تعالى: ﴿ ولقد نعلم انهم يقولون انما يعلمه بشر، لسان الذين يلحدون اليه اعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾ ، **القرآن الكريم**، سورةالنحل: الآية ١٠٣، وقال تعالى: ﴿ ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فصّلت آياته، أأعجمي وعربي... ﴾ ، المصدر نفسه، سورة فصّلت: الآية ٤٤، في الرسالة رقم ١٦٠ ـ ١٦٢، ص ٤٧. ويرى الشافعي ان الاسلام يتطلب تعلّم العربية لفهم اصوله.

(٢٥) البلاذري، **انساب الاشراف**، ق ٣، ص ١٤٨ ـ ١٤٩. وجاء في: الطبري، **تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك**، ج ٢، ص ١٥٠٥ ـ ١٥٠٦، تحت سنة ١١٠هـ ان أشرس بن عبدالله السلمي، اميرخراسان، وعد من يسلم بالإعفاء من الجزية، فدخل الكثيرون الاسلام، فكتب الدهاقين ـ وهم المسؤولون عن الجباية ـ الى أشرس: «ممن نأخذ الجزية وقد صار الناس كلهم عرباً».

بقبيلة[٢٦]. وترجع جذور الولاء الى الجزيرة العربية قبل الاسلام، فكان الولاء بين عرب الشمال يحصل بالعتق او بالحلف او بالحماية. ويمكن لجماعات ان ترتبط بقبائل قوية بالحلف (موالي موالاة) وقد يدخلون احياناً في نسبها بمرور الزمن[٢٧]. وعرف الولاء في اليمن، وهو يرتبط بالفلاحة والارض. فلكل قبيلة (شعب) ارضها، وتحتاج عادة الى الاستعانة بجماعات خارجية لاستغلال الارض ترتبط بها وتعمل لقاء جزء من الحاصل، وقد تكون هناك فئة ادنى اجتماعياً من القبيلة تعمل في ارضها وتتمتع بحمايتها، وقد تكتسب هذه الفئات الخارجية بمرور الزمن نسب القبيلة التي تعمل لها[٢٨]. وقد يكون لمثل هذا الارتباط اثر اقوى في الفترة الاسلامية في البيئات القبلية المستقرة. وهذا الولاء / الحلف ينطوي على منافع متبادلة، ولكنه لا يعني بالضرورة المساواة في المنزلة الاجتماعية.

بقيت مفاهيم الولاء في صدر الاسلام. فعندما انشأ عمر بن الخطاب الديوان، وضعت القبيلة ومواليها في سجل واحد ورسم لهم نفس العطاء[٢٩]. وفي البصرة تحالفت كتائب فارسية ـ حمراء ديلم، والاساورة ـ مع عشائر من تميم، وكذلك فعل الاندغان والسيابجة، ولما انتقل بنو العم من الاهواز الى البصرة حالفوا بني تميم[٣٠].

وكانت الجماعات الاولى من الموالي ارقاء (أسرى حرب) اعتقوا وارتبطوا بمواليهم. وكان هؤلاء كثيرين في مراكز الامصار مثل الكوفة. ولكن اعداد الموالي توسعت بانتشار الاسلام بين احرار انتقلوا الى المراكز العربية. ويلاحظ ان عمر بن الخطاب أوقف سبي العرب، وحاول وقف استرقاقهم وعتق الارقاء السابقين منهم. لذا صارت كلمة الموالي تشير الى المسلمين من غير العرب، بينما ترد كلمة «حليف» اشارة الى العرب[٣١].

---

(٢٦) انظر مثلاً: البلاذري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩٢ـ ١٩٣، ج ٤، ق ٢، ص ١٠٧ و١١٢.

(٢٧) معمر بن المثنى التيمي ابو عبيدة، كتاب النقائض: نقائض جرير والفرزدق، تحقيق انطوني اشلي بفان، ٣ ج (ليدن: بريل، ١٩٠٥)، ص ٤٢٤، والبلاذري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٧، ١٨٩ و١٩٢.

(٢٨) Jacques Ryckmans, *L'Institution monarchique en Arabie Méridional avant L'Islam* (Louvain: Publications Universitaires, 1951), pp. 67 and 71-72.

(٢٩) البلاذري، **أنساب الاشراف**، ج ١، ص ١٩٢ ـ ١٩٣، حيث يذكر ان الاحابيش سجلوا في ديوان خثعم واعطوا نفس العطاء.

(٣٠) الطبري، **تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك**، ج ١، ص ٢٥٣٨ و٢٥٦٢؛ البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٢٨٠، وابو بكر محمد بن احمد السرخسي، **المبسوط**، ٣٠ ج في ١٥ (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٤)، ج ٨، ص ٨١٥.

(٣١) احمد بن ابي يعقوب اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، تحقيق هوتسما، ٣ ج في ١ (النجف: المكتبة المرتضوية، ١٩٣٩)، ص ١٠٥٨؛ العلي، **التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الاول الهجري**، ص ٧٧ وما يليها. ويقول الشيرازي عن عبدالله بن ابي اسحاق انه «مولى آل الحضرمي، وهم حلفاء بني عبد شمس بن عبد مناف، والحليف عند العرب مولى». انظر: ابو اسحق ابراهيم الشيرازي، **طبقات الفقهاء**، حققه وقدم له احسان =

واستمرت مفاهيم الولاء هذه في العصر الاموي. ويذكر عن عمر بن عبد العزيز انه صنّف الموالي الى (موالي عقد) او اتفاق، و(موالي عتاقة) او عتق، او (موالي رحم) وهم الاقرباء[٣٢]. كما ترد الاشارة الى موالي التباعة (وهو ارتباط البعض بأمير او قائد).

وكان الموالي يتعلمون العربية، وبعضهم يتابع دراستها ويتقنها، وخاصة من يشتغل بالعلوم الاسلامية وبعلوم العربية، وبالتالي يتخذونها لغتهم. وقد اعتبر الحجاج القراء من الموالي عرباً. ويقال عن المولى الذي يحسن العربية انه «تعرّب» و«استعرب»، ويشار الى هؤلاء الموالي بـ«المستعربة» و«المتعربين». وقد اطلق هذا المصطلح من قبل اللغويين على القبائل العربية التي كانت في الشام قبل الفتح، كما اطلق من قبل النسابين على عرب الشمال عامة[٣٣].

لقد ساعد الولاء على انتشار العربية وعلى توسيع التعريب. ومع ان الولاء لا يساوي النسب تماماً فإنه أدى في بعض الحالات الى الاندماج في الجماعة العربية كما يبدو من الاختلاف في نسبة بعض الاشخاص الى العرب او الموالي[٣٤]. وهكذا ادى الولاء، بنطاق محدود، الى توسيع العروبة والى تجاوز اطار النسب القبلي.

كان الولاء يحمل معنى الاسلام والعربية في آن واحد، وكان الاعاجم من غير المسلمين يرون ان من دخل الاسلام صار عربياً[٣٥]. وقد تمثلت الروح العربية بأسمى معطياتها في الاسلام الذي جعل العربية سمة العرب، واعتبر الانساب سبباً للتعارف وتحديد بعض المسؤوليات الاجتماعية[٣٦]. ولكن القبلية أكدت على النسب، وجعلته

= عباس (بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٧٠)، ص ٣٧؛ ابو عبيدة، كتاب النقائض: نقائض جرير والفرزدق، ص ٤٢٤، وابو الفيض محمد بن محمد المرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، او تاج العروس من درر القاموس، مادة «ولاء».

(٣٢) البلاذري، انساب الاشراف (مخطوط)، ق ٢، ص ١٤٧.

(٣٣) المصدر نفسه، ق ٣، ص ٧٥٠.

(٣٤) ابو الفرج الاصبهاني، الاغاني، ٢٤ج، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٧ - ١٩٧٤)، ج ١٣، ص ١٧، قال الشاعر: «متى تعربت وكنت امرأ. . .» الخ، ويقول شاعر يهجو الازد: «. . . واستعربوا ضلّة وهم عجم»، المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٢٨٨؛ ابو الفتح عثمان ابن جني، الخصائص في فلسفة اللغة العربية، ج ١، ص ٢٣٩ - ٢٤٠، وجاء في: ابن منظور، لسان العرب، «والعرب المستعربة هم الذين دخلوا فيما بعد، فاستعربوا». ثم يضيف: «قال الازهري: المستعربة عندي قوم من العجم دخلوا في العرب فتكلموا بلسانهم وحكوا هيئاتهم وليسوا بصرحاء فيهم». انظر: مادة «عرب».

(٣٥) جاء في الحديث: «الولاء لحمة كلحمة النسب». وانظر مثلاً الخلاف حول نسب ابراهيم النخعي في: ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، ج ٦، ص ١٧٨، والمبرد، الكامل، ج ٣، ص ١١٨٤.

(٣٦) انظر: البلاذري، انساب الاشراف (مخطوط)، ق ١، ص ٥٩٩، والطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٢، ص ١٥٠٥ - ١٥٠٦.

اساساً للتمايز وللفصل بين العرب وغيرهم، بل ولتمييز الصرحاء من العرب عن الآخرين[٣٧]. وهذا جانب من التقابل بين المفاهيم القبلية والمفاهيم الاسلامية في صدر الاسلام، وهو تقابل لعب دوراً كبيراً في الحياة العامة في تلك الفترة. وكان منتظراً ان تعلو المفاهيم الاسلامية وترسخ بمرور الزمن وان يتسع أثرها بانتشار الاسلام وتغلغله ليخف أمامها أثر المفاهيم القبلية.

ولا بد من اشارة هنا الى صلة الموالي بالعرب في صدر الاسلام. ويلاحظ ابتداء ان الولاء لم يشمل جميع المسلمين من غير العرب، بل اقتصر على من جاء المدن والمراكز العربية والتحق بالعرب، افراداً وجماعات. اما الفلاحون في القرى فقد انتشر الاسلام بينهم في القرن الاول، ولكن غالبيتهم التي بقيت في قراها لم ترتبط عادة بالولاء. والواقع ان الاخبار عن الموالي في صدر الاسلام تتصل بالمسلمين من غير العرب في المراكز الحضرية.

ولم يكن الموالي طبقة واحدة او مجموعة اثنولوجية واحدة، بل كانوا من مختلف شعوب بلاد الخلافة، وبينهم التجار والحرفيون والفلاحون (النازحون)، والعاملون في الدواوين والمشتغلون بالعلوم العربية والاسلامية، ومنهم المقاتلة، ويفترض ان تتأثر النظرة اليهم بمهنهم وامكانياتهم المالية وأصولهم الاجتماعية. وكان اسرع الموالي الى اتقان العربية والى المساهمة في الحياة العامة، ثقافية وادارية، هم الموالي الذين ارتبط ولاؤهم بشخصية ما، سواء أكانوا موالي عتق او موالي تباعة. وكان جل من تعرب وشارك في الدراسات الاسلامية من هؤلاء او من ابنائهم. ولكن هذا لا ينفي مشاركة البعض من غيرهم[٣٨].

وكانت هناك التزامات متبادلة بين القبائل ومواليها، منها مشاركتهم لها في غزواتها وحروبها، اضافة الى التزامات اخرى من حق الارث بين المولى ومولاه ان لم يكن له وريث، وعلى الموالي نصرة مواليهم (العرب) عند الحاجة، واعانتهم مالياً، وقد يحاربون

---

(٣٧) يذكر المبرد ان احدهم قال:

يسمونـنا الاعـراب والعـرب اسمنـا   واسمـاؤهم فينـا رقـاب المـزاود

يريد: اسماؤهم عندنا الحمراء. وقال المختار لابراهيم بن الاشتريوم خازر: «ان عامة جندك هؤلاء الحمراء، وان الحرب ان ضرستهم هربوا، فاحمل العرب على متون الخيل وأرجل الحمراء امامهم»، المبرد، **الكامل**، ج ٢، ص ٦١ - ٦٢.

(٣٨) انظر: ابو عمرو خليفة بن خياط، **تاريخ خليفة بن خياط**، رواية تقي بن مخلد، تحقيق سهيل زكّار، ٢ج (دمشق: وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، ١٩٦٧)، ص ٣٣٨، عن كتاب الدواوين من الموالي ايام هشام ابن عبدالملك، وانظر: البلاذري، **انساب الاشراف**، ج ٤، ق ٢، ص ١٢٣، و(مخطوط الانساب)، ق ٢، ص ٧٥٠ - ٧٥١. ويروي المدائني ان مروان بن محمد سأل مسلم بن ذكوان مولى يزيد بن الوليد: «هل هو مولى عتاقة ام مولى تباعة؟»، فأجابه: «قلت مولى عتاقة. قال: ذلك افضل، وفي كل ذلك فضل»، انظر: الطبري، **تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك**، ج ٢، ص ١٨٥٤ - ١٨٥٥.

بدلاً عنهم. ويتمتع الموالي بحماية أسيادهم وعشيرتهم، وتدفع العشيرة عنهم العقل والدية[39]. وهذه الالتزامات توضح كثرة مشاركة الموالي في الثورات التي قامت بها القبائل العراقية مثل ثورة ابن الاشعث. وانضمت جماعات من الموالي الى الاحزاب الاسلامية، وحتى في هذه الحالة يغلب عليهم الانضمام مع مواليهم (العرب)[40]. ولكننا لا نرى ثورة واحدة قام بها الموالي في العصر الاموي، ولم يظهر حزب خاص بهم، بل ان الاحزاب العربية هي التي نادت ببعض المبادىء الاجتماعية التي تعنيهم.

وكانت القبائل، بنظرتها الاستعلائية وحرصها على أنسابها، تنكر الاصهار الى الموالي، وترد اشارات الى مواقف فردية تعبر عن ذلك. وهذا لا يتمشى والروح العربية التي هذبها الاسلام، ولذا ترد اشارات اكثر الى اصهار العرب للموالي، بل ان ذلك صار مألوفاً في الثلث الاخير من القرن الاول الهجري[41]. وبلغت هذه الظاهرة في الكوفة، ببيئتها القبلية المتطرفة، حداً جعل امير الكوفة عبد الحميد بن عبد الرحمن يكتب الى عمر بن عبد العزيز بذلك ويطلب رأيه قائلاً «اني وجدت الموالي يتزوجون الى العرب والعرب الى الموالي» وكان لجواب الخليفة دلالته اذ قال «اني نظرت فيما ذكرت فلم أجد احداً من العرب يتزوج الى الموالي الا الطّمع الطبع، ولم أجد احداً من الموالي يتزوج الى العرب الى الاشر البطر، ولا أحرم حلالاً ولا احل حراماً والسلام»[42].

ومع ذلك فإن مفاهيم النسب (والكفاية) بقيت قوية في صدر الاسلام، واذا كان الموالي اتخذوا نسب القبيلة التي ارتبطوا بها، وهو الشيء المعتاد، فإن التمييز بين الصريح من العرب وغيره بقي مألوفاً في صدر الاسلام. يروي ابن سعد عن سعيد بن جبير الفقيه المعروف: «قال لي ابن عباس: ممن انت؟ قلت من بني أسد. قال: أمن عربهم او مواليهم؟ قلت: لا، بل

---

(39) ابن سعد، **كتاب الطبقات الكبير**، ج ٦، ص ١٥٦؛ محمد بن الحسن الشيباني، **كتاب آثار**، ص ١٠٠ - ١٠١. ابو عمر احمد بن محمد ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، شرحه ورتب فهارسه احمد امين، احمد الزين وابراهيم الابياري، ٧ ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠ - ١٩٥٣)، ج ٢، ص ١٢٥، وابوجعفر محمد بن حبيب، **المحبر**، تصحيح اليزة ليتحن شتيتر (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٤٢)، ص ٣٤٢ و٣٤٦.

(40) في ثورة المختار بن ابي عبيد الثقفي (٦٤ - ٦٧هـ) انضمت جماعات من الموالي الى حركة المختار ضد مواليهم (العرب)، ولكن الكثيرين من هؤلاء كانوا ارقاء لم يعتقوا. انظر: الطبري، **تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك**، ج ٢، ص ٦٤٩ - ٦٥٠.

(41) رد ابراهيم بن النعمان بن بشير الانصاري على من عيّره بتزويج ابنته من يحيى بن ابي حفصة مولى عثمان ابن عفان:

وان أك قد زوجت مولى فقد مضت ... به سُنّة قبلي، وحُبُّ الدراهم

انظر: المبرد، **الكامل**، ص ٤١٦ - ٤١٧، وابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج ٢، ص ٢٣٢.

(42) البلاذري، **أنساب الاشراف** (مخطوط)، ق ٢، ص ١٥٧.

من مواليهم. قال: فقل أنا ممن أنعم الله عليه من بني اسد»[٤٣]. ولكن مرور الزمن، مع الاستقرار والاختلاط، وأثر الاسلام أدت الى توسيع مفهوم العروبة[٤٤].

وكان لسياسة التعريب التي اتخذها الامويون اثرها البالغ في نشر العربية. بدأ عبد الملك بن مروان هذه السياسة، وشملت تعريب الدواوين، والقراطيس، وتعريب النقد واصلاحه. تناول تعريب النقد الغاء آثار الصور والكتابات، فهلوية ويونانية، على النقود واحلال كتابات عربية محلها، ولشكل النقود أثر في تعزيز العربية والاسلام. ولم يقتصر الامر على ذلك بل اعاد عبد الملك النظر في وزن النقود فجعل الدينار عشرين قيراطاً او ٤,٢٥ غم (بدل ٤,٥٠ غم)، بينما جعل وزن الدرهم الفضي ٢,٩٨ غم بدل ٣,٩٨ غم. ومثل هذا الاصلاح يتطلب ان تكون للدولة قوة اقتصادية كبيرة ليثبت. وقد نجح الاصلاح الجديد، وكان له أثره في استقلال الخلافة اقتصادياً وفي ارتفاع شأن النقد العربي الاسلامي ليصبح عملة دولية في التجارة في الشرق والغرب[٤٥].

ويهمنا في هذا المجال تعريب الدواوين المالية التي كانت تستعمل الفهلوية في المشرق واليونانية (مع القبطية) في مصر والمغرب لتحتل العربية محلها. وتعريب الدواوين يعني اغناء العربية بمصطلحات جديدة، كما يعني دفع المثقفين من غير العرب الى اتقان العربية للعمل في الدواوين، وبالتالي دخولهم في خط التعريب. وهكذا اصبحت العربية لغة الثقافة والادارة بصورة شاملة وللجميع في بلاد الخلافة.

وقد بدأ دور الكتاب في الثقافة بالظهور في اواخر العصر الاموي، ثم صار لهم دور واضح في الحياة الثقافية والعامة في العصر العباسي. ويلاحظ ان بعض هؤلاء الكتّاب لم ينفصلوا عن جذورهم الثقافية بل حرصوا على نقل التراث الفارسي من الفهلوية الى العربية وعملوا على تأكيد هذا التراث في ثقافتهم وقيمهم بدل المفاهيم الاسلامية وعلى طبع الادارة به، بل واندفع بعضهم الى التقليل من شأن الدراسات العربية الاسلامية والى محاولة رفع شأن التراث الفارسي، ولكنهم لم يكن لديهم الكثير ليقدموا منه. ولا يخفى انهم ساهموا في رفد الثقافة العربية بالنقل من الفارسية، الا أنهم باتجاههم الى التقليل من شأنها

---

(٤٣) ابن سعد، **كتاب الطبقات الكبير**، ج ٦، ص ١٩٨. وانظر: المبرد، **الكامل**، ص ٤٣٩ عن محاورة الحجّاج لسعيد بن جبير، ومما قاله الحجاج يخاطب سعيد: «اما قدمت الكوفة وليس يؤم بها الاّ عربي، فجعلتك اماماً، قال: بلى. قال: أفما وليتك القضاء فضج اهل الكوفة وقالوا: لا يصلح القضاء إلاّ لعربي!».

(٤٤) انظر: ابوزيد عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، تصحيح نصر الهوريني (القاهرة: بولاق، ١٢٧٤)، ص ٢٣٨ - ٢٣٩ و٢٤٥ - ٢٤٦.

(٤٥) انظر: عبد العزيز الدوري، **تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري**، ط ٢ منقحة (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٤)، ص ٢٠٢ وما يليها.

أثاروا رد فعل عربياً اسلامياً اتجه الى العناية بالدراسات العربية الاسلامية، وبتراث العربية. . وتمثل هذا الاتجاه في تأكيد اتصال الثقافة العربية عبر التاريخ، وفي تأليف مجموعات من الشعر العربي ابتداء بالعصر الجاهلي (كما في دواوين الحماسة وفي المفضليات للضبي)، وفي توسيع الدراسات اللغوية، بل وفي محاولات لوضع مؤلفات موجزة نسبياً وشبه موسوعية تعرف بالثقافة العربية وبالتاريخ الاسلامي (مثل كتاب المعارف لابن قتيبة وتاريخ اليعقوبي)، أريد بها تثقيف من لم تتيسر له ثقافة كافية في هذا المجال. وقد خرجت الثقافة العربية من هذا الصراع أشد رسوخاً وأرحب افقاً وخاصة وانها استوعبت خير ما في التراث المنقول بعد ان تمثلته وطبعته بطابع العربية[٤٦].

ومن جهة اخرى تكونت ثقافة للكتاب لها طابع خاص، يتمثل فيها الحرص على الافادة من علوم الاوائل ومن الترجمات عن الفارسية مع الافادة من الدراسات العربية الاسلامية، اضافة الى النواحي المهنية والفنية وهذه تظهر في الكتب الخاصة بأدب الكتاب (مثل أدب الكتاب للصولي، وأدب الكاتب لابن قتيبة)، وبان أثر ثقافة الكتّاب هذه في تآليفهم. كل هذا يمثل توسيعاً للثقافة العربية واغناء لها.

وهكذا يتبين ان الجانب السلبي من نشاط الكتّاب ادى الى تأكيد العروبة والى تعزيز العربية، ولم يكن انصار العربية من العرب نسباً وحسب، بل ان الكثيرين من اعلامهم ينتسبون الى اصول بشرية اخرى، ولكنهم اتخذوا العربية وتعربوا، ولا غرابة في ذلك لأنه حصل في فترة (القرن الثاني والقرن الثالث للهجرة) اتخذ فيها مفهوم الانتساب الى العرب طابعه اللغوي والثقافي كما سنرى.

ـ وكان لانتشار العرب واتصال هجرتهم من الجزيرة دور كبير في نشر العربية وفي التعريب ثم في تكوين الامة العربية.

خرج العرب من الجزيرة العربية برسالة ساهم في حملها البدو والحضر تحت راية واحدة، ورفعت الفتوح الحواجز من امام حركة القبائل الى السهول الخصبة في الشمال والغرب. وشجعت الخلافة الهجرة الى الامصار، وهي هجرة تكره بعدها العودة الى البادية

---

(٤٦) ابو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، «في ذم اخلاق الكتاب،» في: ثلاث رسائل، تحقيق يوشع فنكل (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩١٥)، ص ٤٢ ـ ٤٣، انظر ايضاً: هملتون غب، «الاهمية الاجتماعية للشعوبية،» في: غب، دراسات في حضارة الاسلام، ص ٨٢ ومايليها؛

Ign'acz Goldziher, *Muslim Studies*, ed. by S.M. Stern, trans. from German by C.R. Barber and S.M. Stern, 2 vols. (London: Allen and Unwin, [1967]), p.164 off, and *Encyclopaedia Iranica*, article «Adab,» pp. 438-439.

ويبين كاتب المقال (خالقي، مطلغ) ان نقلة الادب الساساني للثقافة الاسلامية هم الشعوبيون، وهم يشتركون في ارتباطهم الشديد بالثقافة الايرانية وبرقة عقيدتهم الاسلامية.

فلا تعرب بعد الهجرة، وفتحت آفاقاً جديدة للعرب. كل هذا أدى الى حركة متصلة للقبائل من الجزيرة الى الامصار الجديدة.

وكانت القبائل قبل الاسلام تضغط باستمرار على السهول المجاورة للجزيرة العربية، فانتشرت الى الجزيرة الفراتية منذ الالف الاول قبل الميلاد واستمر بعضها بدوياً يعيش على الرعي وتربية الماشية، بينما استقر البعض الآخر في القرى وخاصة تنوخ وربيعة. وهناك قبائل اخرى جاءت منطقة الفرات الاوسط والاسفل مثل اياد وتغلب، بينما نزلت تنوخ والعباد والاحلاف في الحيرة وهي في الغالب يمانية. وما ان جاء القرن السابع الميلادي حتى كانت الاراضي على الفرات الاوسط والاسفل واجزاء من الجزيرة الفراتية قد تعربت بصورة واسعة. وكانت المراعي وافرة في الربيع بين الكوفة والانبار، بينما توجد بعض العيون والينابيع جنوب الكوفة مما يجذب البدو، وهكذا وجدت بكر بن وائل وتميم بوفرة بين الانبار والخليج وساهمت فيما بعد في الفتوح[٤٧].

وفي الشام انتشرت القبائل العربية قبل الاسلام بصورة اوسع واكثف، وكانوا في عامتهم يمانية. وقد انتشروا في المناطق المجاورة لبادية الشام، وعلى شكل قوس يمتد من أيلة وجنوب فلسطين باتجاه الشرق والشمال الشرقي للبلاد. فكانت غسان في منطقتي دمشق وحوران، وقضاعة في البلقاء والى الجنوب الشرقي من الاردن، وتنوخ وطي وسليم بجوار حلب وقنسرين، ولخم وجذام بفلسطين، بينما كانت كلب في تدمر وفي البادية جنوبي شرقي الشام[٤٨].

وجاءت مجموعات قبلية جديدة بالفتوح وبعدها. ففي العراق كانت الكوفة والبصرة (دور الهجرة) ابواب البادية الى السواد. استقرت في البصرة اربع مجموعات قبلية كبيرة هي تميم وبكر بن وائل وعبد القيس وربيعة، اضافة الى اهل العالية وهم خليط من قبائل حجازية. وضمت الكوفة عند انشائها مجموعة واسعة من القبائل والعشائر (تجاوزت خمس عشرة مجموعة)، وبتوالي الهجرة كانت قبائلها الاساسية في منتصف القرن الاول

---

(٤٧) انظر: الطبري، **تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك**، ج ١، ص ٨٢١ ـ ٨٢٢، ٨٢٧، ٢٥٠٥ و٢٨٤٩؛ البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ١٧٧، ١٨٤ و٢٤٨ ـ ٢٤٩؛ ابو عبيد عبدالله بن عبد العزيز البكري، **معجم ما استعجم**، ج ١، ص ٢٣ ـ ٢٤، ٥٢ ـ ٥٣، ٦٩ ـ ٧٠ و٨٥ ـ ٨٦، و

Louis Dillemann, *Haute Mésopotamie orientale et pays adjacents*, Bibliothèque Archéologique et Historique, tome 72 (Paris: Geuthner, 1962), pp. 34-36 and 88-89.

(٤٨) ابو القاسم علي بن الحسين ابن عساكر، **تهذيب تاريخ دمشق الكبير**، هذّبه ورتبه عبد القادر بدران، ٧ج (دمشق: مطبعة الشام، ١٩١٠ ـ ١٩٣٢)، ج ١، ص ١٧٥؛ البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ١١٠ و١٤٥، وكمال الدين عمر بن احمد ابن العديم، **بغية الطلب في تاريخ حلب**، ٩ج (مخطوط مصور بخط المؤلف، الاصل في مكتبة احمد الثالث)، ج ١، ص ١٢٦.

للهجرة هي - همدان ومذحج (يمانية) وتميم واسد وربيعة (شمالية). ويمكن ملاحظة استمرار الهجرة بعد الفتوح من ازدياد عدد المقاتلة في الديوان في البصرة من ١٠,٠٠٠ الى ٩٠,٠٠٠ وفي الكوفة من ٢٠,٠٠٠ الى ٦٠,٠٠٠ (ومع كل عائلته) في اواسط القرن الاول للهجرة[٤٩].

ونزلت مجموعات قبلية من تميم وبكر، واليمن (خولان، وهمدان، والازد) الموصل في خلافة عمر. وجاءت قبائل اخرى الى سنجار ورأس العين، كما جاءت مجموعات من قيس الى الجزيرة وكذلك من اسد. وتوالت الهجرة الى الجزيرة الفراتية وأدت الى توسيع نطاق ديار مضر وديار ربيعة[٥٠].

وجاءت مجموعات قبلية جديدة الى الشام اثناء الفتح وبعده، وجلها من اليمانية. وقسمت الشام الى اجناد (اربعة ابتداء ثم صارت خمسة ايام يزيد بن معاوية) وهي جند فلسطين وجند الاردن، وجند دمشق وجند حمص ثم جند قنسرين. وهذه تقسيمات ادارية استندت الى ظروف سير الفتوح، والى توزيع القبائل، اضافة الى أثر الجغرافية، والتراث. وفي صدر الاسلام كانت اليمانية هي الغالبة في الشام بينما كانت قيس تؤلف الاكثرية في قنسرين والجزيرة. وكانت القبائل في الغالب موزعة بين جندين او اكثر ولكن القبيلة قد تغلب في جند واحد (مثل تغلب في جهات قنسرين، وقيس في قرقيسيا، وقضاعة في دمشق، وكلب ومذحج في الاردن، ولخم وجذام في فلسطين) وتبقى الصفة الغالبة اختلاط القبائل في الاجناد[٥١].

وفي الشام أعطيت القبائل اراضي قرب مراكز الاجناد خاصة في منطقة دمشق

---

(٤٩) عن البصرة، انظر: البلاذري، **أنساب الاشراف** (مخطوط)، ق ٢، ص ٢٠٥ - ٢٠٦، وج ٤، ق ٢، ص ١١٦ و٥٢٢؛ الطبري، **تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك**، ج ١، ص ٢٨٠٤ و٣٤٥٥، وج ٢، ص ٧٢٦؛ العلي، **التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الاول الهجري**، ص ٣١٧ وما يليها. وعن الكوفة، انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٩٥، ٣١٧٤، ٣٣٧٠ - ٣٣٧٢، وج ٢، ص ١٣١، ٤٣٣ - ٤٣٤؛ البلاذري: **فتوح البلدان**، ص ٢٧٦ - ٢٧٧ و٣٥٠، **وانساب الاشراف**، ج ٤، ق ١، ص ١٩٠، وابو عثمان عمرو ابن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط ٢، ٤ ج (القاهرة، ١٩٦٠ - ١٩٦١)، ج ١، ص ١٢٠.

(٥٠) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٣٣٤، ١٧٧ - ١٧٨؛ الازدي، **تاريخ الموصل**، تحقيق علي حبيبة (القاهرة، ١٩٦٧)، ج ٢، ص ١٨٣، ٣١٣ - ٣١٥ و ٣٣٢ - ٣٣٣؛ ياقوت، **معجم البلدان**، ج ٤، ص ٩١ - ٩٢، وبديع الزمان الهمذاني، **صفة جزيرة العرب**، تحقيق محمد بن علي الأكوع (الرياض: دار اليمامة، ١٩٧٤)، ص ٢٧٥ - ٢٧٦.

(٥١) انظر: عبد العزيز الدوري، «العرب والارض في بلاد الشام،» ورقة قدِّمت الى: المؤتمر الدولي لتاريخ بلاد الشام، ١، الجامعة الاردنية، ١٩٧٤، **تاريخ بلاد الشام من القرن السادس الى القرن السابع عشر** (بيروت: الدار المتحدة، ١٩٧٤)، ص ٢٥ - ٢٧.

ومنطقة حمص، وفي اماكن استراتيجية في الشمال (على نهر العاصي)، وفي المناطق الساحلية. وكانت تلك الاراضي عادة خالية او مواتاً.

وفي العراق والشام أعطي اشراف القبائل وشخصيات من اهل المدن (خاصة قريش وثقيف) اقطاعات من الاراضي الخصبة من الصوافي ومن الموات. وكانت الاوضاع الجديدة تهيء مجالات للكسب والاثراء استغلها رجال المدن وعلى رأسهم قريش، وكان ذلك في مجال التجارة، (بيع الغنائم، وتموين الجيوش، وبيع الواردات من الضرائب النوعية التي تزيد عن الحاجة)، ومن ذلك شراء الاراضي وبيعها. وفي الكوفة والشام افاد الاشراف من الاقطاعيات ومن تجفيف المستنقعات واحياء الموات لاقتناء الاراضي اضافة الى الشراء. وقد أدى الاقبال على الاراضي الى ظهور ارستقراطية ملاكة والى ظهور الملكيات الكبيرة. وكان الامراء الامويون في طليعة فئةالملاكين الجدد، اما عامة القبائل فلم يكن لهم الادراك الكافي او المال اللازم لاقتناء الاراضي.

وكان الملاكون العرب يقيمون في المدن ويستخدمون وكلاء لادارة ضياعهم وللاشراف على مزارعهم. ومن مسؤولية الوكلاء جلب الفلاحين لزرع الارض، وتشغيل فلاحين من قرى مجاورة، ويسّر ذلك ان حركة الفتوح أدت الى ضرب الاقطاع القديم والى تيسير حركة الفلاحين حسب مجالات العمل. وقد أدى نشاط الملاكين العرب ووكلائهم الى خلخلة المجتمعات القروية والى تعريضها للمؤثرات الخارجية وخاصة انتشار العربية[٥٢].

وكانت مراكز الامصار، او المراكز العربية، الاسواق الرئيسية للقرى المجاورة للريف ـ وهذا يعني ان العربية هي لغة التعامل الرئيسية ـ واليها يقدم الريفيون لبيع انتاجهم وحاصلاتهم ولشراء حاجاتهم فيتعرضون بذلك للعربية وللتعريب. كما نشأت ـ في جو التعايش الذي احدثه الاسلام بين البدو والزراع، صلات بين القرى والقبائل في البوادي المجاورة للسهول الزراعية أدت الى انتشار العربية بصورة تدريجية ومتزايدة في الارياف[٥٣]. وكان المهنيون واصحاب الحرف، وهم عادة من غير العرب، يقدمون الى الامصار ويقومون بحاجاتها، ويكوّنون ابتداء مع الفلاحين النازحين عامة المدن، وطبيعي ان يتعلموا العربية لغة المقاتلة.

كان القادمون من الجزيرة الى الامصار يسجلون عادة في ديوان الجند ويقيمون في

---

(٥٢) انظر: A. Duri, «Landlord and Peasant in Early Islam,» *Der Islam,* vol. 5, no. 1 (1979), p. 97 off, and

جودة، **العرب والارض في العراق في صدر الاسلام**، ص ٢٣٢ وما يليها.

(٥٣) انظر مثلا: المبرد، الكامل، ج ١، ص ٤٣٩ ـ ٤٤٠.

المراكز العربية وتخصص لهم الاعطيات (رواتب نقدية) والارزاق (مواد عينية) اضافة الى مخصصات اخرى. وبمرور الزمن كان منتظراً ان تحدد اعداد المقاتلة في المراكز المختلفة، فيقتصر على تسجيل الابن الاكبر في الديوان وعلى اعداد محدودة من القادمين الجدد حسب الحاجة وظروف الدولة.

وقد بدأ هذا التحديد في زمن مبكر ايام المروانيين. وكان استمرار الهجرة من الجزيرة يعني ان اعداداً متزايدة من العرب تبقى خارج الديوان وبدون عطاء، وكان عليهم ان يبحثوا عن وسائل اخرى للعيش في التجارة اوالزراعة او المهن[٥٤]. بل ان بعض الاعراب الآتين الى المدن مثل البصرة صاروا في عداد الفقراء او (المساكين) والضعفاء الذين يعيشون على اطراف المدينة. وكانت اعداد هؤلاء الضعفاء تتزايد بانضمام البدو الذين ينزحون في اعوام الجفاف، وبالقرويين الذين ينزحون من الريف الى المدينة نتيجة الظروف الصعبة احياناً في القرى. وهذه الجماعات كانت تختلط بغير العرب بيسر وحرية وتؤثر في توسع التعريب[٥٥].

ويلاحظ ان الاسلام ازداد تغلغله بين القبائل العربية وأثره في حياتها ونظرتها للامور، كما انه انتشر بين الفلاحين. وكان عامة الفلاحين في الشام والعراق من اصول ترجع الى الجزيرة العربية، اما الفرس والروم الذين كانوا فيها فكانوا فئات حاكمة (وحاميات) في المدن الرئيسية، وجلهم تركوا اثناء الفتوح. وكانت لفظة (نبط) ذات دلالة على الاصول البشرية، ثم صارت ترتبط بالفلاحة والري. وقد نظر العرب الى النبط اثناء الفتح وبعده نظرة خاصة، فلم يتعرضوا لهم بسبي او غيره، بل ان عمر بن الخطاب - كما يقول المدائني - «رفع الرق عنهم... وجعلهم أكرة الارض»[٥٦]. فتركوا على الارض يزرعونها وكان لهم بيعها وتوريثها ورهنها[٥٧]. وكانوا يتكلمون الآرامية، وهي قريبة من العربية ولعل هذا يفسر الاشارة اليهم بالعلوج تمييزاً لهم عن العجم[٥٨]. وقد اعتبروا احراراً من

---

(٥٤) انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٠٦٢ - ١٠٦٣، والبلاذري، **انساب الاشراف** (مخطوط)، ق ٢، ص ٣ و١٦.

(٥٥) انظر: البلاذري، المصدر نفسه، ق ٢، ص ٨٢٢؛ الطبري، **تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك**، ج ٢، ص ١٦٨٣ - ١٦٨٤، وابن سعد، **كتاب الطبقات الكبير**، ج ٧، ق ١، ص ٢١.

(٥٦) انظر: ابو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، **كتاب الاوائل**، تحقيق محمد المصري ووليد قصاب، ٢ ج (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٥ - ١٩٧٦)، ص ١٣٦؛ البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٢٢٦؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٧٠، وابو عبيد القاسم الهروي ابن سلام، **الاموال**، صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي (القاهرة: مطبعة حجازي، ١٩٥٣)، ص ١١٣.

(٥٧) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٤٢ - ٢٤٣، وابن سلام، المصدر نفسه، ص ٨٢ - ٨٣.

(٥٨) الطبري، **تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك**، ج ١، ص ٢٨٠٥، والبلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٥٠.

حيث المبدأ ولكن المفاهيم الموروثة التي تشدهم الى الارض تركت أثرها.

ويبدو ان العربية انتشرت بين النبط بالتدريج للقرابة بين لغتهم وبين العربية. هذا وترد اشارات عابرة الى ان عربيتهم لا تميز الا بمخارج الحروف احياناً، وقد يشار الى السمة الريفية للتمييز[٥٩]. ويبدو ان جمهور الموالي في العراق كانوا من النبط[٦٠]. ومع ذلك فإن الاشارة الى الموالي النبط نادرة، ويبدو ان ذلك يعود لصلتهم بالعرب في الاصول والثقافة. ولعل هذا يوضح ظاهرة مهمة هي ان التعريب لم ينجح كلياً الا في بلاد يتكلم جلّ اهلها، او مجموعة كبيرة منهم على الاقل، لغة تشبه العربية في نحوها ولحد ما في مفرداتها. ولكن هذا التعريب لم يتم الا في فترة تالية بعد انتشار العرب في الريف وانتشار الاسلام على نطاق اوسع كما سنرى[٦١].

لقد أشرنا الى اتجاه بعض العرب الى التجارة والى الارض. ولعل اكثر النشاط التجاري كان في البداية بيد الموالي. وبدت بوادر ظهور فئة من التجار من العرب والموالي قبيل نهاية العصر الاموي، ونشطها دخول خطوط التجارة الدولية في نطاق الاراضي الاسلامية. وأدت الفعاليات التجارية الى توسيع الصلات بين العرب وغيرهم والى ازدياد انتشار العربية على طرق التجارة.

هذا الى ان هذه التطورات تشير الى ظهور قوى جديدة في المجتمع، تمثل التطور الاساسي في تحول فئة الاشراف الى ملاكين للارض اغنياء، وفي ظهور الملكيات الكبيرة. ونمت الفعاليات الاقتصادية خاصة التجارة ولحد ما الصيرفة، وهي وان تكن في مرحلة مبكرة الا انها لها دلالتها للمستقبل. وتطورت المراكز العربية لتتحول الى مراكز حضرية. وأدت التطورات الاجتماعية والاقتصادية الى تخلخل الروابط القبلية، والى ضعف الروح القتالية بين القبائل، والى الاتجاه، بصورة متزايدة، الى الفعاليات المدنية. وانتشر الاسلام بصورة مطردة فكثر عدد الموالي وازدادوا اهمية، واستوجب ذلك اعادة النظر في بعض

---

(٥٩) يذكر وكيع ان داود الطائي تكلم امام الحجّاج، فقال له الحجّاج: «الكلام كلام عربي والوجه وجه نبطي»، مما يشير الى صعوبة التمييز اللغوي. انظر: وكيع، اخبار القضاة، تحقيق عبد العزيز المراغي، ٣ ج (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٧)، ج ٢، ص ١٧٩.

(٦٠) يتضح هذا من أحداث ثورة ابن الاشعث، فيذكر المبرد ان الحجاج «نظر... فإذا جل من خرج مع عبد الرحمن ابن الاشعث من الفقهاء وغيرهم من الموالي فأحب ان يزيلهم من موضع الفصاحة والإعراب (يقصد الكوفة) ويخلطهم بأهل القرى والانباط، فقال: انما الموالي علوج، وانما أتي بهم من القرى فقراهم اولى بهم»، ونفاهم الحجّاج من الكوفة، ولما سمح لهم بالعودة بعد ثلاث عشرة سنة، «رجعوا في صورة الانباط». انظر: المبرد، الكامل، ج ٢، ص ٤٣٩ - ٤٤٠.

(٦١) A.N. Poliak, «L'Arabisation de l'Orient sémitique,» *Revue des Etudes Islamiques*, vol. 12 (1938), pp. 35-36.

المفارقات الاجتماعية التي نشأت عن البون بين النظرات القبلية ومتطلبات الاوضاع الجديدة.

وقامت الثورة العباسية نتيجة للتحولات الاجتماعية ـ الاقتصادية، دون حصول تغيير موازٍ في المؤسسات العامة، وأكدت بدورها التطورات الجديدة. ويجب ان لا يفترض ان قيام الدولة العباسية أحدث تحولاً جذرياً في المجتمع، فالسلطة العليا بقيت بيد العرب، ولكن الاتجاه الذي يمثل نتيجة طبيعية للتطور كان في رفض القبلية في الحياة العامة، والسعي لتكوين كيان اسلامي يضم العرب والموالي على اساس من المساواة ومن المشاركة في الادارة والجيش. ومع ذلك فان العباسيين اعتمدوا في الواقع على انصارهم ومواليهم من اشراف الفرس ومن الخراسانية بالدرجة الاولى. ومع اهتمام البعض من هؤلاء بالتراث الفارسي، فإنهم اولاً ـ وابناءهم خاصة، تعربوا كلياً.

وأوجد العباسيون جيشاً نظامياً، كان العرب احد عناصره، فاتجهت جماعات من العرب الى الحياة المدنية والى المشاركة في الفعاليات الاقتصادية. وتأكد هذا الاتجاه لّما قلّص المأمون اعداد العرب المشاركين في الديوان، ثم حين اسقط المعتصم (ت ٢٢٧ / ٨٤٢) العرب كلياً من الديوان[٦٢]. وهكذا اتجه العرب، على نطاق ملموس، الى الاستقرار في القرى والارياف لزراعة الارض، والى المساهمة الفعّالة في التجارة. وادى اسقاط العرب من الديوان الى عودة التوتر بين البدو واهل القرى، والى عودة الغارات البدوية على السهول، والى الاضرار بالاقتصاد الزراعي.

اتجه العرب الى الفعاليات الاقتصادية وبدأ الازدهار التجاري والصيرفي، وأصبح التجار طليعة النشاط الاقتصادي، بل وصاروا ممثلي الحضارة الاسلامية. كما اتجه النشاط الاقتصادي الى استغلال الارض، وازداد الاهتمام زمن العباسيين بامتلاك الارض باعتبارها مصدر دخل ثابت، وبرزت ظاهرة الملكيات الكبيرة في هذا العصر نتيجة توفر المال والنفوذ. فكان الامراء والقادة والتجار بين كبار الملاكين، وبقي الاقطاع من الصوافي ومن الارض الموات، اضافة الى الشراء، من مصادر التملك، كما ساعد الالجاء ـ او تسجيل الاراضي باسم الامراء والمتنفذين للاحتماء بهم ـ على توسيع الملكيات[٦٣].

---

(٦٢) انظر: ابو عمر محمد بن يوسف الكندي، **الولاة وكتاب القضاة**، تصحيح وتهذيب رفن كست (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨)، ص ١٩٣ ـ ١٩٤.

(٦٣) انظر: ابو عبدالله محمد بن عبدوس الجهشياري، **الوزراء والكتاب**، ص ١١٨؛ ابو علي المحسن بن علي التنوخي، **نشوار المحاضرة واخبار المذاكرة، او جامع التواريخ**، تحقيق عبود الشالجي، ٨ ج (بيروت، ١٩٧١)، ج ٨، ص ٧٦؛ الطبري، **تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ١٧٨٦، ١٨٠١ و١٥٢٥؛ البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٣٢٣ و٣٧١؛ الازدي، **تاريخ الموصل**، ج ٢، ص ١٥٨، وابو العباس احمد بن علي القلقشندي، **صبح الاعشى في كتابة الانشاء**، ج ١٣، ص ١٢٣ ـ ١٣١ و١٣٩ ـ ١٤١.

ولكن الاحوال الزراعية اضطربت عندما سيطر المماليك الاتراك وتجاوزوا على الاملاك والضياع وافقروا بيت المال. وكان هذا بداية اضطراب الاحوال المالية للدولة، رغم فترات محدودة من المحاولات الاصلاحية او الاستقرار.

واخذ العرب يستقرون بصورة ظاهرة في الريف. ففي العراق انشئت مدينة واسط في الربع الاخير للقرن الاول الهجري لتكون مركزاً للمقاتلة، كما انشئت مدن اخرى صغيرة مثل بلدة النيل وقصر ابن هبيرة. ولكن الاهم لغرضنا انتشار العرب في السواد في بعض القرى منذ اواخر القرن الاول، ويتضح هذا من ورود اشارات الى قرى تملكها قبائل او جماعات منها، ومن ذلك قرب الكوفة وفي سواد واسط. كما جاءت جماعات من البوادي المجاورة للسواد وسكنت فيه(٦٤). ولم يقتصر انتشار القبائل على اراضي الريف بين دجلة والفرات، بل انتشروا في الاراضي شرقي دجلة وحتى الجبال.

وهكذا انتشر العرب في السواد كله، وكان ذلك شاملاً في القرن الثالث للهجرة حتى ان اليعقوبي يؤكد وجود العرب في جميع القرى بين بغداد والكوفة(٦٥).

وفي الجزيرة استقرت المجموعات القبلية على نطاق واسع في القرى وعملت في الزراعة، بينما بقي بعضها بدوياً في مناطق الرعي. وكانت هناك مجموعة كبيرة من القرى العربية في القرن الثاني للهجرة، والكثير من هؤلاء العرب أخذ يعمل في الزراعة بعد اسقاطهم من الديوان، كما انهم كونوا روابط اجتماعية وثيقة مع بقية الأهلين(٦٦).

وفي بلاد الشام كانت الحركة نحو الانتشار في الريف والسكن في القرى اكثر اتساعاً بعد سقوط الامويين. ويذكر ابن عساكر مجموعة كبيرة من القرى العربية وبخاصة في منطقتي دمشق وحمص، والمألوف ان تكون القرية لعشيرة او مجموعة من قبيلة واحدة(٦٧). وتكشف ثورة المبرقع اليماني (٢٢٧ هـ) عن مدى انتشار العرب في القرى في الاردن وفلسطين واشتغالهم بالزراعة، ملاكين وفلاحين(٦٨). وكانت الصراعات القبلية في الشام تقوم في الاساس بين قبائل تعيش في القرى ويتصل بعضها بمشاكل الزراعة. ويبدو من

---

(٦٤) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٧٧ و٢٦٤٨، والبلاذري، أنساب الاشراف (مخطوط)، ق ٢. ص ٢٩٢.

(٦٥) احمد بن ابي يعقوب اليعقوبي، البلدان، ص ٣٠٩.

(٦٦) انظر:
Dionysius Von Tellmahre, *Chronique*, traduit par J. B. Chabot (Paris, 1895), pp. 47, 89,114, 129 and 194.

(٦٧) انظر: ابن عساكر، تهذيب تاريخ دمشق الكبير، ج ٦، ص ٣٩٥ - ٤٠١ و٤٠٤ - ٤٠٨.

(٦٨) الطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٢، ص ١٣١٩ - ١٣٢١ و١٣٢٣، والعيون والحدائق في اخبار الحقائق، لمؤلف مجهول، تحقيق دي غوية (ليدن: بريل، ١٨٧١)، ج ٣، ص ٧٠ - ٧٢.

اليعقوبي ان بلاد الشام كانت قد تعربت الى حد بعيد في القرن الثالث للهجرة[69].

هذا الانتشار للعرب أثر على الحياة في الريف، اذ ساعد على جعل العربية لغة الريف، وأدى الى التعريب الشامل. كما انه ادى الى الشعور بوحدة المصلحة للجميع، وهذا يفسر قيام ثورات ومواقف اشترك فيها العرب وغيرهم، كما حصل في مصر في اواخر القرن الثاني واوائل القرن الثالث للهجرة[70]، وفي الجزيرة في النصف الثاني للقرن الثاني للهجرة.

ولعل اكثرية القرى كانت مأهولة بالفلاحين النبط، وهؤلاء انتشر الاسلام بينهم بصورة واسعة في القرنين الثاني والثالث للهجرة (في العراق والشام ومصر وافريقية) ورافقه تعلّم العربية. كما ان انتشار الملكيات للعرب في القرى، اضافةالى الصلات المتزايدة بين الريف والمدينة نتيجة توسع المدن وازدياد حاجتها الى المواد الغذائية ـ كل ذلك ساعد على انتشار العربية بين القرويين فصاروا يتحدثون بها مع احتفاظهم ببعض تقاليدهم الموروثة. وينتظر ان تكون عربية اهل الريف ضعيفة وان يكون فيها شيء من اللحن، ومع ذلك يذكر الجاحظ ان بعض الاهلين في سواد الكوفة يتكلمون عربية حسنة وبألفاظ متخيّرة[71].

كان انتشار العرب في الريف، اضافة الى المدن، عاملاً مهماً في التعريب البشري. فالهجرات المتتالية من الجزيرة نقلت مجموعات كبيرة من القبائل الى الاراضي الخصبة في شمالي الجزيرة وشمال افريقية، وانتقلت القبائل من حياة البداوة الى حياة الاستقرار، وتحولت دور الهجرة والمراكز العربية الاخرى الى مجتمعات حضرية. وكان الانتشار في الريف امتداداً لوجهة الاستقرار. وهذا تطور يتمشى ووجهة الحركة العربية الاسلامية. ومن الواضح ان البداوة ومفاهيمها لا تأتلف وفكرة الامة كما ان اجتماع القبائل تحت راية واحدة وفي اطار قضية كبرى كالفتوح لا يكفي وحده لتحويلها الى امة، ولا بد من ان تكون هناك جذور، ولا بد كذلك من تحولات تؤدي الى ازالة آثار العصبية القبلية المفرقة وتفضي الى التماسك. وكان الانتقال الى الحياة الحضرية تطوراً مهماً مهّد لاتخاذ مفهوم الامة صورة اوضح واسساً اقوى.

وكان للفتوحات الدور الاول في تحديد رقعة الدولة العربية وفتح المجال لانتشار

---

(٦٩) اليعقوبي، البلدان، ص ٣٢٤ ـ ٣٢٩.

(٧٠) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج٣، ص ١٩١ ـ ١٩٣، وتقي الدين ابو العباس احمد بن علي المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، يختص ذلك باخبار اقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وباقليمها، ٢ج (بولاق، ١٢٧٠هـ)، ج ١، ص ٨٠ ـ ٨١.

(٧١) انظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٢، ص ٧١، وج ١، ص ٦٦.

العرب في الارض، ولكنها لم تكن كافية لتحديد الارض العربية، بل ان هذا التحديد ارتبط بوجهة اخرى هي حركة التعريب. وجاء التعريب في اتجاهين ـ اتجاه بشري، ويتصل بانتشار العرب على نطاق واسع في الامصار الجديدة واستقرارهم فيها، واتجاه ثانٍ ـ وهو الاشمل ـ ثقافي يتصل بانتشار العربية وبسيادة العربية لتصبح لغة الثقافة، ثم تكوين الثقافة العربية لتمثل روح العربية وتراثها وقيمها.

انتشر الاسلام من الاطلسي الى الهند واواسط آسيا عبر شمال افريقية وغربي آسيا، وانتشر بعد ذلك الى بلاد اخرى في آسيا وافريقيا واوروبا، الا ان الرقعة العربية والامة العربية تحددت على اسس ثقافية اجتماعية تقوم على سيادة العربية وعلى غلبة الجماعات العربية (نسباً) والمتعربة. ويلاحظ ان ذلك تحقق بوضوح في مناطق استقر فيها اسلاف العرب الذين خرجوا من الجزيرة العربية وحيث وجدت آثار ثقافتهم.

لقد أشرنا الى الجناح الشرقي لبلدان الخلافة ويحسن ان نلتفت غرباً. ان الصلات بين شبه الجزيرة العربية ومصر قديمة، وكانت شبه جزيرة سيناء هي المعبر الطبيعي، كما كانت مأهولة بقبائل عربية منذ القدم. وكانت القبائل البدوية تضغط باستمرار على الحدود الشرقية لمصر، ولذا اقام الفراعنة سلسلة حصون على حدود الدلتا الشرقية. وحين تكون الدولة قوية توقف البدو او تسمح بهجرات سلمية محدودة باشرافها، فيذكر مثلاً ان فرعون أذن لقبائل ادوم بالاقامة في شرق الدلتا. ولكن ضعف الدولة قد يؤدي الى الغزو كما حصل في اواخر الدولة الوسطى حين دخل الهكسوس ـ وهم قوم رعاة ـ وغلبوا على البلاد وكوّنوا دولة. ويتبين اثر الهجرات من الجزيرة والصلات بين مصر وبينها في ان اللغة المصرية القديمة كانت متأثرة بوضوح بلغات الجزيرة العربية (اذ انها تبدو مزيجاً من السامية والحامية الافريقية).

ويبدو ان الاقسام الشرقية من البلاد (بين النيل والبحر الاحمر) تخللت اليها مجموعة عربية ربما منذ القرن الخامس قبل الميلاد كما يبدو من كتابات الكلاسيكيين[٧٢]. هذا اضافة الى الصلات التجارية القديمة بين السبئيين، ثم الانباط، ومصر. وقبيل الفتح العربي كانت هناك جماعات عربية من الانباط وغسان وجذام ومن بطون خزاعة في الاسكندرية وتنيس والمنطقة الشرقية[٧٣].

---

(٧٢) مثل هيرودوتس الذي زار مصر بين٤٤٨ ـ ٤٤٥ ق. م،وسترابو الذي كتب في القرن الاول قبل الميلاد (٦٦ ـ ٢٤ ق.م.) وبليني الذي اتم تاريخه الطبيعي في ٧٧م . انظر: جرجي زيدان، **العرب قبل الاسلام**، تحقيق حسين مؤنس، ص ١٩٤، ولطفي عبد الوهاب يحيى، **العرب في العصور القديمة** (بيروت، ١٩٧٩)، ص ١٥٣ ـ ١٥٤. انظر ايضاً: Mendenhall, *The Bronze Age Roots of Pre-Islamic Arabia* (typed copy), p. 12 aff.

(٧٣) المقريزي: **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، ج ١، ص ٤٨،**والبيان والاعراب عما بأرض مصر** =

وفتحت مصر، وشارك في الفتح حوالى ١٢,٠٠٠ من المقاتلة جلهم من اليمن (مثل لخم وجذام، وحضرموت، وتجيب وبليّ والمعافر وحمير وخولان)، ومعهم جماعات قيسية صغيرة[٧٤].

وانشأ عمرو بن العاص الفسطاط (سنة ٢١ هـ) لتكون دار هجرة ومراكز للمقاتلة، وخططها على اساس القبائل[٧٥]. ووضع حامية في الاسكندرية واخرى في خربتا الى الغرب من الاسكندرية على طرف الصحراء.

وتكاثرت الاعداد بالهجرة المتصلة بعد الفتح. فقد اشترك في غزوة افريقية في خلافة عثمان (سنة ٢٧ هـ) ٢٠,٠٠٠ من المقاتلة[٧٦]. وتتضح الزيادة الكبيرة من التوسع التالي في خطط الفسطاط ومن اسكان المقاتلة في الجانب الغربي من النيل[٧٧]. وكانت الخلافة تشجع الهجرة الى الفسطاط وتسجل كل قادم في الديوان، فبليّ التي شارك بعضها في الفتح نقلت كلها الى مصر بأمر عمر بن الخطاب[٧٨]. واستمرت هذه السياسة في صدر الدولة الاموية، حتى بلغ عدد المقاتلة في ديوان الفسطاط ايام معاوية اربعين الفاً وفي الاسكندرية اثني عشر ألفاً ثم زادوا الى سبعة وعشرين ألفاً. وفي أيام مروان بن الحكم (٢ - ٦٥ هـ/ ٦٢٣ - ٦٨٥ م) بلغ عدد المقاتلة في الفسطاط حوالى ٥٠,٠٠٠[٧٩].

واستمر سيل الهجرة الى مصر، كما كان الولاة احياناً يأتون بمجموعات جديدة معهم عند توليتهم. ففي سنة (١٠٠ هـ) الحق أيوب بن شرحبيل ٥٠٠٠ مقاتل بأمر عمر بن عبد

= من الاعراب، تحقيق عبد المجيد عابدين (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٦١)، ص ٨٢ وما يليها، والفرد جوشيا بتلر، **فتح العرب لمصر**، ترجمة فريد ابو حديد (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٣)، ص ٤٠.

(٧٤) تختلف الارقام في عدد المقاتلة بين ٨٠٠٠ و١٢٠٠٠ و١٥٥٠٠. انظر: العسكري، **كتاب الاوائل**، ص ٣١٢ - ٣١٣؛ اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ١٦٨ - ١٦٩؛ ابو القاسم عبد الرحمن بن علي ابن عبد الحكم، **فتوح مصر واخبارها**، تحقيق شارلز كتلر ثوري (ليدن: بريل، ١٩٢٠)، ص ٥٦ و٦١، والكندي، **الولاة وكتاب القضاة**، ص ٨ - ٩، ٤٢ و٤٦.

(٧٥) انظر: ابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ٤٨ و١١٦ - ١٢٦.

(٧٦) الكندي، المصدر نفسه، ص ١٢.

(٧٧) انظر: ابن عبد الحكم، **فتوح مصر واخبارها**، ص ١١٦، ١٢١، ١٢٣، ١٢٥ - ١٢٦ و ١٢٨ - ١٢٩، وجلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي، **حسن المحاضرة في اخبار مصر والقاهرة**، تحقيق ابو الفضل ابراهيم، ٢ج (القاهرة، ١٩٦٧)، ج ١، ص ١٣٦.

(٧٨) ابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ١١٦، والمقريزي، **البيان والاعراب عما بأرض مصر من الاعراب**، ص ٢٩.

(٧٩) ابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ١٠٢ و١٢٠؛ الكندي، **الولاة وكتاب القضاة**، ص ٣٦؛ المقريزي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، ج ١، ص ٩٤، والسيوطي، **حسن المحاضرة في اخبار مصر والقاهرة**، ج ١، ص ١٢٧ - ١٢٨ و١٦٣.

العزيز[٨٠]. وفي سنة (١٠٩ هـ) طلب عبيد الله بن الحبحاب عامل هشام بن عبد الملك الاذن منه بتسيير جماعات من قيس الى مصر، فلما أذن له جاء بألف وخمسمائة بيت وانزلهم في بلبيس. واستمرت هذه السياسة في ولاية الحوثرة بن سهيل الباهلي (سنة ١٢٨ هـ) حتى بلغ عدد القيسية ثلاثة آلاف بيت بنهاية العصر الاموي، واستمرت هجرتهم بعد ذلك حتى بلغوا خمسة آلاف ومائتي بيت عام ١٥٣ هـ[٨١].

وكانت الخطة في مصر ان يتركز المقاتلة في مراكز محدودة لضرورات الجهاد والأمن، ولكن الادارة فرضت سياسة الارتباع منذ البداية، أي توزيع القبائل على الارياف في فصل الربيع للترويح والعناية بخيولهم، وكان ذلك بالدرجة الأولى في منطقة الفسطاط وفي الحوض الشرقي. فكانت هذه الخطة خطوة تمهيدية للاختلاط بالأهلين ثم التعريب. وقد استقر بعض القبائل فيما بعد في مناطق ارتباعهم.

ويبدو ان القبائل بدأت تنتشر في ريف مصر قبل نهاية القرن الاول، وان بعضها بدأ يتجه الى الاستقرار في الريف منذ مطلع القرن الثاني للهجرة. ولعل الخطوة البارزة في توجيه العرب الى الزراعة هي ما فعله عبيد الله بن الحبحاب حين طلب من القيسية الذين جاء بهم الى مصر «فلاحة الارض». ويعتبر المقريزي ذلك البداية الجدية لانتشار الاسلام في الريف اذ يقول: «لم ينتشر الاسلام في قرى مصر الا بعد المائة من تاريخ الهجرة، عندما انزل عبيد الله بن الحبحاب مولى سلول قيساً بالحوض الشرقي، فلما كان بالمائة الثانية من سني الهجرة كثر انتشار المسلمين بقرى مصر ونواحيها»[٨٢].

وينتظر ان يتجه القيسية الى الزراعة اكثر من اليمانية لأن صلاتهم بالعباسيين كانت سلبية وتسجيلهم في الديوان محدداً. ويتضح مدى استقرار العرب في الريف من الثورات التي وقعت في الحوف في النصف الاول من القرن الثالث للهجرة وخاصة ثورة (٢١٦ - ٢١٧ هـ) التي اشتركوا فيها مع القبط، مما يدل على مدى الاختلاط بالاهلين والشعور بالمصلحة المشتركة. وتوسعت حركة انتقال العرب الى الريف والانتشار فيه بعد ان أسقط المعتصم العرب من الديوان سنة ٢١٨ هـ. ويلاحظ ان هذا الاجراء ادى الى ثورة محدودة لجماعة من لخم وجذام لا تتجاوز الخمسمائة في جمادى الاولى سنة ٢١٩ هـ[٨٣]. وهذا يشعر

---

(٨٠) الكندي، المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٨١) الازدي، **تاريخ الموصل**، ج ٢، ص ٣٠ - ٣١؛ الكندي، المصدر نفسه، ص ٧٦ - ٧٧، والمقريزي، **البيان والاعراب عما بأرض مصر من الاعراب**، ص ٦٦ - ٦٨.

(٨٢) انظر: الازدي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠ - ٣١، والمقريزي: **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، ج ١، ص ٨٠، **والبيان والاعراب عما بأرض مصر من الاعراب**، ص ١٠١ - ١٠٢.

(٨٣) الكندي، **الولاة وكتاب القضاة**، ص ١٩٠ - ١٩٢، والمقريزي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، ج ١، ص ٩٤.

بأن العرب اتجهوا للفعاليات الاقتصادية كامتلاك الارض والزراعة والتجارة ولم تعد للديوان تلك الاهمية لهم.

ويلاحظ ان الهجرة الى مصر لم تنقطع. فقبيلة طي لم تظهر في مصر الا في اواخر القرن الثاني. وكانت الهجرة المهمة لربيعة زمن المتوكل العباسي (ت ٢٤٧هـ)، وكان ان ذهبت الى اعالي الصعيد نتيجة انتشار القبائل العربية في البلاد[٨٤]. وهاجرت جماعات من كنانة (من الحجاز) في اواسط القرن الرابع، كما ان الموجة الهلالية التي عبرت في القرن الخامس تركت جماعات كثيرة شرق النيل بين الحوف والصعيد. هذا الى ان الانتشار التدريجي للعرب لا يسجل عادة[٨٥].

انتشر العرب في مصر، وخاصة في القرنين الثاني والثالث للهجرة بين الاسكندرية والصعيد الاعلى، بل وذهبت بعض القبائل كجهينة الى حدود النوبة وساهموا في تحويلها الى الاسلام. وذهبت ربيعة الى اعالي الصعيد واتصلت بالبجة واستولت على مناجم الذهب بالعلاقي. ولعل التركيز في السكن والتعريب كانا في المنطقة الشرقية ومنطقة الفسطاط وبلاد الصعيد[٨٦]. ومن المتعذر تكوين فكرة دقيقة عن حجم الجماعات التي دخلت مصر، ويكفي القول ان مجموع العشائر التي نزلت مصر بلغ حوالى التسعين[٨٧].

ويلفت النظر الاشارة الكثيرة الى موالي القبائل والى دورهم الكبير في الحياة الثقافية خاصة، وهذا مما يشعر بموجة التعريب الثقافي. وصار التعريب شاملاً خلال القرن الثالث الهجري، كما كان الامتزاج واسعاً. فيذكر ابن عبد الحكم عن جذام التي استقرت في الحوف الشرقي انهم «لم يحفظوا»[٨٨]. ويقول المقريزي: «اعلم ان العرب الذين شهدوا فتح مصر قد ابادهم الدهر وجهلت احوال اكثر اعقابهم، وقد بقيت من العرب بقايا بأرض مصر فيمن بقي»[٨٩].

---

(٨٤) الكندي، المصدر نفسه، ص ١١، والمقريزي، **البيان والاعراب عما بأرض مصر من الاعراب**، ص ٣٨، ٤١ و٤٦.

(٨٥) عبدالله البري، **القبائل العربية في مصر**، ص ١٢٦ - ١٢٧ و ٢٨١ - ٢٨٢.

(٨٦) نزلت جذام في الشرقية، ولخم في الاسكندرية وجماعات منها في الصعيد ونزلت بليّ وجهينة في بلاد الأشمونيين (الصعيد الاوسط) وانتشرت جماعات منهم في الصحراء الشرقية وبلغت اقصى الصعيد. ونزلت ربيعة في الحوف الشرقي، ثم اتجهت الى الصعيد الاعلى. انظر: ابن عبد الحكم، **فتوح مصر واخبارها**، ص ١٤٢ -١٤٣؛ المقريزي، **البيان والاعراب عما بأرض مصر من الاعراب**، ص ٣٨، ١٠١ و١٠٥؛ الكندي، **الولاة وكتاب القضاة**، ص ١١٢ - ١١٣ و١٥٣؛ المقريزي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، ج ١، ص ١٩٦ -١٩٧؛ اليعقوبي، **البلدان**، ص ٨٩، والبري، المصدر نفسه، ص ٧٢ - ٧٣.

(٨٧) البري، المصدر نفسه، ص ٢٣٥، الكندي، المصدر نفسه، ص ١٥٣ و١٦٢ - ١٦٣، واليعقوبي، المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٨٨) ابن عبد الحكم، **فتوح مصر واخبارها**، ص ١٤١ - ١٤٣.

(٨٩) المقريزي، **البيان والاعراب عما بأرض مصر من الاعراب**، ص ٣.

ومثل هذه النصوص تشعر بتحول جماعات القبائل الى مجتمعات حضرية، والى اقتصار الحياة القبلية على مناطق اكثر ملاءمة لها، كما تعني ان اللغة العربية والثقافة العربية كانت عامة تمكن من الاندماج الشامل.

ــ انتشر الاسلام في مصر ببطء في البداية، ولكن الربع الاخير من القرن الاول الهجري شهد تسارعاً في انتشار الاسلام. ورغم اعادة فرض الجزية على المسلمين الجدد في اواخر فترة عبد الملك بن مروان فإن التيار الاسلامي اتسع بشكل ملحوظ امام عمر بن عبد العزيز الذي أعلن اعفاء من يسلم من الجزية. وتأكد هذا الاتجاه بعد مجيء العباسيين وساعد على ذلك نزول العرب الريف منذ القرن الثاني[٩٠]. وما جاء القرن الثالث للهجرة حتى انتشر الاسلام على نطاق واسع في الريف. ويرى المقريزي ان الاسلام شاع بين عامة اهل القرى بعد ثورة ٢١٧هـ، وعلى كل فقد عم الاسلام وصار دين الاكثرية في القرن الرابع للهجرة[٩١].

ويلاحظ ان المناطق التي تركز فيها انتشار العرب مثل الحوف الشرقي والصعيد هي التي كان انتشار الاسلام فيها سريعاً وواسعاً، كما يلاحظ ان الثورات الفلاحية كانت في الحوف والصعيد، وان اكبرها وهي ثورة ٢١٧هـ ضمت القيسية واليمانية والمسلمين الآخرين والاقباط.

ان تعريب مصر كان شاملاً، وساهمت في الحركة الثقافية. ومع ان البدايات الثقافية في الفسطاط تأخرت نسبياً عن الكوفة والبصرة، فإن مشاركتها في الثقافة كانت واضحة منذ اواخر القرن الثاني للهجرة، ومرت بها فترات ازدهار ثقافي كما في الفترة الفاطمية (القرن الرابع / الخامس للهجرة)، بل انها صارت بعد سقوط بغداد مركز الثقافة العربية الاسلامية.

ــ ان الخطوط العامة لانتشار العربية والتعريب تصدق على المغرب العربي، مع اختلافات في التفاصيل لها بعض الاهمية. فالمجموعات البشرية التي ترجع اصولها الى الجزيرة العربية ـ على صعوبة التدقيق فيها ـ والتي جاءت الى افريقية محدودة نسبياً، وترتبط اساساً بنشاط الفينيقيين وحركة التجارة. ثم ان حركة الهجرة ابتداء كانت اقل نشاطاً منها في المشرق العربي، كما ان الانتشار في الريف بدرجة واسعة تأخر الى القرن الخامس الهجري بتغريبة بني هلال وسليم. يقابل ذلك ان المسيحية لم يكن لها في المغرب الا وجود

---

(٩٠) المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج ١، ص ٨٠ و٨٢.

(٩١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٠، و

I. Lapidus, «The Conversion of Egypt to Islam,» *Isr. Or. Studies*, no. 2 (1972), p. 248 off.

مدني، وأهم من ذلك عدم وجود ثقافة او تراث لها هناك بل كانت اللاتينية لغة الكنيسة والادارة.

ويلاحظ ان انتشار الاسلام كان سريعاً كما كان شاملاً (اكثر من المشرق)، وقد سبق التعريب زمنياً وفاقه في نطاق شموله. كما ان الاسلام سرعان ما اعطى اهل المغرب رسالة، حين شاركوا في الفتح عبر البحر الابيض، وحين قاموا بنشر الاسلام بين البدو في المناطق الصحراوية وعلى طرق التجارة عبر الصحراء، كما ان العربية سرعان ما أزالت اللاتينية.

ولعل بعض الملاحظات عن مفهوم التعريب تساعد على فهم دلالته وانتشاره في المغرب، فقد تعطي الكلمة مدلولاً لا يخلو من ابهام او ارباك. فالتعريب يعني قبل كل شيء اتخاذ العربية اداة للتخاطب ومصطلحاً للحضارة. وهو يعني بعد ذلك اتخاذ الثقافة التي تعبر عن ذاتها بالعربية واعتبار نتاجها العلمي والادبي تراثها واتخاذ روائعه مثالاً. والتعريب يعني رابطة لغوية ومجموعة اذواق واساليب وعادات فكرية ولا علاقة له بالتكوين البشري[٩٢].

ويلاحظ بعد هذا ان التعريب ارتبط بصورة وثيقة بالاسلام في المغرب. ومع ان التعريب والاسلام لا يتطابقان هنا، لأن نطاق الاسلام هو الاوسع، فإننا لا نجد تعارضاً بينهما في المغرب، اذ لم تقم حركة ثقافية او اجتماعية مضادة للتعريب او للاسلام بعد انتشاره، ولئن قامت حركات في المغرب في القرنين الثاني والثالث للهجرة، خارجية او علوية، فإنها قامت باسم المبادىء الاسلامية وكان لها دور في التعريب.

جاءت المجموعات العربية الاولى بالفتوح. وتروى احاديث تشجع الهجرة الى افريقية وتضعها والمرابطة هناك في منزلة عالية[٩٣]. وهذه تشعر بأهمية الفتح والحث على الهجرة، بل وتجعل افريقية دار هجرة. وفي ٥١ هـ انشئت القيروان في موقع تكون فيه «آمنة من غازية البربر والنصارى» واتخذت دار جهاد[٩٤]. ووضعت حاميات في مراكز أخرى بعدئذٍ،

---

(٩٢) انظر: William Marçais, «Comment l'Afrique du Nord a été arabisée,» *Etudes et articles* (Paris), (1961), pp. 135-136.

(٩٣) مما يروى: «قال (ص): من اتى افريقية لقي خيراً وخبراً »، انظر: محمد بن احمد بن تميم ابو العرب، **طبقات علماء افريقية وتونس**، تقديم وتحقيق علي الشابي ونعيم حسن اليافي (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٦٨)، ص ٥٣. وقال (ص): «ينقطع الجهاد من البلدان كلها فلا يبقى الا موضع في المغرب يقال له افريقية»، المصدر نفسه، ص ٥١. وقال (ص): «من رابط بالمستنير لقي الجنة»، المصدر نفسه، ص ٤٨ و٥٠، وابوزيد عبد الرحمن بن محمد الدبّاغ، **معالم الايمان في معرفة اهل القيروان**، ج ١، س ٤ - ٦.

(٩٤) ذكر ابن عذارى ان عقبة بن نافع اقترح انشاء مدينة تكون عزاً للإسلام، واتفق المقاتلة على ذلك، «وان يكون اهلها مرابطين»، وقالوا: «نقرب من البحر ليتم لنا الجهاد والرباط». انظر: ابو عبدالله محمد ابن عذارى، **البيان المغرب في اخبار الاندلس والمغرب**، تحقيق ج. س. كولان وليفي بروفنسال، ط ٢، ٤ج (بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٠)، ج ١، ص ١٩، والدبّاغ، المصدر نفسه، ج ١، ص ٩.

وتوالى ارسال البعوث طيلة القرن الاول والى اواسط القرن الثاني للهجرة. ومع انه يتعذر متابعتها بدقة الا انه يمكن الاشارة الى بعضها.

بعد فتح مصر كان فتح برقة وزويلة وفزان حيث استقر بعض المقاتلة[٩٥]. وبعد وفاة عمرو بن العاص عين معاوية على افريقية معاوية بن حديج فجاء ومعه عشرة آلاف من العرب[٩٦].

وجاء عقبة بن نافع الى افريقية سنة ٥٠ هـ وامده معاوية بعشرة آلاف، وكان من سياسته تثبيت العرب في افريقية للجهاد ولنشر الاسلام، ولذا فكر بتأسيس القيروان[٩٧]. وفي سنة ٥٥ هـ ولي ابو المهاجر ابن دينار - مولى مسلمة بن مخلد امير مصر - وجاء بمقاتلة من اهل الشام ومصر[٩٨]. وأعاد يزيد بن معاوية عقبة بن نافع سنة ٦١ هـ وبصحبته قوات من الشام بالدرجة الاولى، فقاد ٤٠,٠٠٠ في حملاته وترك ٦٠٠٠ في القيروان[٩٩].

وولي عبد الملك بن مروان الخلافة، فوجه زهير بن قيس البلوي - وهو على برقة - الى افريقية لمواجهة كسيلة، ثم امدّه «بالخيل والرجال والاموال، وحشد اليه وجوه العرب. . . فوفدت الجيوش على زهير»، ولكن لا تذكر الارقام[١٠٠]. وبعد ان استشهد زهير في معركة مع الروم، اختار عبد الملك حسان بن النعمان لولاية افريقية، فسار اليها سنة ٧٨ هـ في ٤٠,٠٠٠[١٠١]. وبعد معركة وادي العذارى التي خسرها حسان، كتب الى عبد الملك، فأمده و«توافدت عليه فرسان العرب ورجالها» من قبله[١٠٢]. وركّز حسان العرب بافريقية، وفكر ببناء قاعدة بحرية في تونس، وأنشأ دار صناعة للسفن، ليجاهد في البر وفي البحر، ونمت تونس فيما بعد لتضاهي القيروان[١٠٣].

---

(٩٥) ابن عذارى، المصدر نفسه، ج ١، ص ١ - ٢، وابن عبد الحكم، **فتوح مصر واخبارها**، ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

(٩٦) ابن عذارى، المصدر نفسه، ج ١، ص ١١؛ ابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ٢٦٠، والمالكي، **رياض النفوس**، ج ١، ص ١٨.

(٩٧) ابن عذارى، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩.

(٩٨) المالكي، **رياض النفوس**، ج ١، ص ٦١، وابن عذارى، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦ و١٧.

(٩٩) انظر: الرقيق القيرواني، **تاريخ افريقية والمغرب**، تحقيق المنجي الكعبي (تونس، ١٩٦٨)، ص ٤٥. ويرى المالكي ان المقاتلة كلهم من الشام، انظر: المالكي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢.

(١٠٠) ابن عذارى، **البيان المغرب في اخبار الاندلس والمغرب**، ج ١، ص ٣١، والقيرواني، المصدر نفسه، ص ٤٧ وما يليها.

(١٠١) ابن عذارى، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤.

(١٠٢) ابن عذارى، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٧، والقيرواني، **تاريخ افريقية والمغرب**، ص ٥٧ - ٥٨.

(١٠٣) القيرواني، المصدر نفسه، ص ٦٦.

وفي سنة ١٢٢ هـ كانت ثورة ميسرة المدغري، فأوقع بالعرب في غزوة الاشراف، مما أثار هشام بن عبد الملك فقال: «والله لأغضبن لهم غضبة عربية ولأبعثن لهم جيشاً اوله عندهم وآخره عندي»، فبعث كلثوم بن عياض سنة ١٢٣ هـ وعقد له على ١٢,٠٠٠[١٠٤]، وبلغ مجموع قواته ٤٠,٠٠٠ وانتصر في معركة قرن الاصنام[١٠٥].

وفي سنة ١٤٤ هـ ولى ابو جعفر المنصور محمد بن الاشعث افريقية، فخرج اليها في ٤٠,٠٠٠[١٠٦]، وفي سنة ١٥٥ هـ ولّى يزيد بن خاتم افريقية فجاء مع ٣٠,٠٠٠ من اهل خراسان و٦٠,٠٠٠ من اهل البصرة والكوفة وخراسان[١٠٧].

ان هذه الارقام لا يمكن ان تعطي فكرة دقيقة عن الاعداد المرسلة بالبعوث[١٠٨] لوجود ثغرات واضحة فيها، وهي لا تشمل حركة القبائل بين مصر والمغرب، مع ان الصلة بينهما وثيقة. ولكنها مع ذلك تعطي فكرة اولية عن الاعداد الكبيرة التي جاءت الى المغرب.

وتبرز الروايات اهمية الجهاد في افريقية والمغرب، وتكشف عن الاهتمام بنشر الاسلام. فهذا عقبة بن نافع يريد للقيروان ان «تكون عزاً للاسلام». وفي ولايته الثانية دخل كثير من البربر في الاسلام[١٠٩]، وحين توغل عقبة في المغرب، ترك «بعض اصحابه يعلمونهم القرآن والاسلام... ولم يعرف المصامدة غيره، وقيل ان اكثرهم اسلم طوعاً على يديه»[١١٠].

واهتم حسان بالتفاهم مع البربر وحرص على تحويلهم الى الاسلام. فبعد انتصاره على الكاهنة (سنة ٨٢ هـ) استأمن اليه جماعة من البربر، فلم يرض بذلك الا ان يعطوه ١٢,٠٠٠ من قبائلهم ليقاتلوا مع العرب فأجابوه واسلموا على يديه. وتابع موسى بن نصير هذا الاتجاه، فبعد ان غزا المغرب الاقصى سنة ٩٦هـ واستأمنوا اليه «امر العرب ان يعلموا البربر القرآن وان يفقهوهم في الدين وترك مع مصموده سبعة عشر عربياً يعلمونهم القرآن وشرائع

---

(١٠٤) ابن عذارى، البيان المغرب في اخبار الاندلس والمغرب، ج ١، ص ٣٦ - ٣٧ و٥٤، والقيرواني، المصدر نفسه، ص ١١٢.

(١٠٥) القيرواني، المصدر نفسه، ص ١١٥؛ وابن عذارى، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٢ - ٦٣، ومصطفى ابو ضيف احمد، اثر العرب في تاريخ المغرب (الاسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع؛ الدار البيضاء: مطبعه دار النشر المغربية، ١٩٨٣)، ص ٣٦ وما يليها.

(١٠٦) ابن عذارى، المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٢.

(١٠٧) القيرواني، تاريخ افريقية والمغرب، ص ١٥١ - ١٥٢ و١٥٩.

(١٠٨) انظر: M. Talbi, *Emirate Aghlabide*, p. 20 off.

(١٠٩) ابو الحسن علي بن محمد ابن الاثير، الكامل في التاريخ، ١٣ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٧٩)، ج ٣، ص ٢٣٠.

(١١٠) ابن عذارى، البيان المغرب في اخبار الاندلس والمغرب، ج ١، ص ٣٧.

الاسلام»[١١١]. «ولم يكتف حسان بذلك بل انه اخرج البربر مع العرب ليقاتلوا الروم ومن كفر من البربر واشركهم في الفيء والاراضي»[١١٢].

وكانت فترة حكم كل من سليمان بن عبد الملك وعمر بن عبد العزيز فترة عدل وسير على الشريعة. يذكر الرقيق القيرواني ان سليمان بن عبد الملك ولى محمد بن يزيد مولى قريش، فسار «في احسن سيرة وأعدلها ببركة سليمان». وحرص عمر بن عبد العزيز على اعفاء من يسلم من الجزية وأكد على نشر الاسلام، فسار عامله اسماعيل بن عبدالله بن ابي المهاجر على هذه السياسة «وكان خير والٍ وخير امير. وما زال حريصاً على دعاء البربر الى الاسلام، فأسلم بقية البربر على يديه»[١١٣]، وتعاون مع عشرة من التابعين ذوي علم وفضل أرسلهم عمر بن عبد العزيز يعلمون الاسلام «ويفقهون اهل افريقية»[١١٤].

ويلاحظ هنا ان الوثنية كانت غالبة بين القبائل البربرية عند الفتح وان مقاومتها للمسلمين اتصلت. وليس للوثنيين حقوق اهل الكتاب، وهذا يفسر كثرة السبايا والغنائم. وكان دخول الناس جماعات في الاسلام مألوفاً وطبيعياً بين القبائل، كما وتذكر حالات عدة من الانتفاض[١١٥]. ولذا كان انشاء مركز مثل القيروان ضرورياً لنشر الاسلام.

وجاء عدد آخر من التابعين بعدئذٍ، واتسعت الصلات الثقافية وتوالت بين المغرب والمشرق، بين تلاميذ مغاربة يذهبون الى المشرق وعلماء من المشرق يأتون الى افريقية[١١٦]. فكان لذلك اثره في نشر الاسلام والعربية. كما ان القيروان تحولت الى مركز ثقافي نشط صار له دوره في بث العربية لغة وثقافة.

واتسع انتشار الاسلام بدعاية الخوارج من الصفرية والاباضية وهي دعاية بدأت من المشرق خاصة البصرة، وكانت بدأت في اواخر القرن الاول واستقرت في مطلع القرن

---

(١١١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٨، والقيرواني، **تاريخ افريقية والمغرب**، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(١١٢) الدباغ، **معالم الايمان في معرفة اهل القيروان**، ج ١، ص ٦٧.

(١١٣) ابن عذارى، **البيان المغرب في اخبار الاندلس والمغرب**، ج ١، ص ٤٨، والقيرواني، **تاريخ افريقية والمغرب**، ص ٩٣ و٩٧.

(١١٤) ابن عذارى، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٨؛ ابو العرب، **طبقات علماء افريقية وتونس**، ص ٨٤، وابن عبد الحكم، **فتوح مصر واخبارها**، ص ٢١٣.

(١١٥) ينسب الى عقبة قول، لعله متأخر، ولكنه يعبر عن موقف بعض القبائل البربرية، اذ يذكر انه حين غزا افريقيا سنة ٥٠ هـ. قال لأصحابه: «ان افريقية اذا دخلها امير تحرّم اهلها بالاسلام، فإذا خرج منها رجعوا الى الكفر. واني أرى ان اتخذ بها مدينة نجعلها معسكراً وقيرواناً تكون عزا للإسلام الى آخر الدهر». انظر: الدباغ، **معالم الايمان في معرفة اهل القيروان**، ج ١، ص ٨.

(١١٦) ابوالعرب، **طبقات علماء افريقية والاندلس**، ص ٩٣ وما يليها.

الثاني. ويذكر ان ابا عبيدة مسلم التميمي، شيخ الاباضية في البصرة ارسل خمسة من حملة العلم الى شمال افريقية لبث الدعوة. وكانت دعوة المساواة المطلقة التي نادى بها الخوارج مؤثرة وأدت الى التحام جماعات من العرب والبربر في الحركة الخارجية، وأفضت الى ظهور امارات للخوارج (كالرستمية) في شمال افريقية. ويلاحظ ان كيانات الخوارج ظهرت في اقطار متطرفة نسبياً من البلاد الاسلامية، وفي بيئات تغلب عليها القبلية (مثل عمان وشمال افريقية) وهي تمثل العودة للاسلام الاول وترفض التمييز في المعاملة او الظلم مما يتنافى ومبادىء الاسلام. ولذا فلا مجال لقبول المحاولات التي تعطي حركات الخوارج معنى اقليمياً او عنصرياً. ويمكن ملاحظة اثر هذه الدعوة الخارجية بين نفوسة (جبل نفوسة) ومزاتة ونشر الاسلام هناك، ويصدق ذلك على سجلماسة[١١٧].

وكانت ثورات الخوارج في شمال افريقية متأثرة بسياسة عبيد الله بن الحبحاب الذي اشتط في الجباية وتعسف في معاملة البربر. وكذلك فعل بعض عماله خاصة عامله على طنجة الذي حاول تخميس البربر، «وزعم انهم فيء للمسلمين، وهذا ما لم يرتكبه عامل قبله، وانما كان الولاة يخمسون من لم يؤمن منهم ولم يجب الى الاسلام». ويرى ابن عذارى ان ذلك سبب الانتفاض[١١٨]. وتقدم رواية في الطبري صورة حية لشكوى البربر من سياسة هذا العامل، اذ ذهب وفد من البربر الى دمشق في خلافة هشام بن عبد الملك وعلى رأسه ميسرة المطغري (زعيم الثورة بعدئذٍ سنة ١٢٢هـ)، وهناك عدّد مظالم العمال، وكان فيما قاله: «ثم انهم سامونا ان يأخذوا كل جميلة من بناتنا، فقلنا لم نجد هذا في كتاب ولا سنّة ونحن مسلمون». ولما لم يجدوا من يستمع اليهم عادوا الى بلادهم وانفجرت الثورة بقيادة ميسرة[١١٩]. واخيراً أدركت الدولة الوضع بعد فوات الاوان.

ويبدو ان الاسلام عمّ في المغرب في اواسط القرن الثاني للهجرة. فقد كتب عبد الرحمن ابن حبيب الى المنصور: «ان افريقية اليوم اسلامية كلها وقد انقطع السبي منها». ويشعر هذا النص، وما ذكره الرقيق القيرواني من ان الولاة كانوا يخمسون من لم يدخل الاسلام، كثرة السبي من البربر قبل اسلامهم، وآثار ذلك معنوية واجتماعية في انتشار الاسلام والعربية.

---

(١١٧) انظر: عوض محمد خليفات، **نشأة الاباضية** (عمان، ١٩٧٨)، ص ٣٣ وما يليها، و Talbi, *Emirate Aghlabide*, p. 37 off.

(١١٨) القيرواني، **تاريخ افريقية والمغرب**، ص ١٠٥، وابن عذارى، **البيان المغرب في اخبار الاندلس والمغرب**، ج ١، ص ٥٢.

(١١٩) الطبري، **تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك**، ج ١، ص ٢٨١٥ - ٢٨١٦؛ ابن الاثير، **الكامل في التاريخ**، ج ٣، ص ٩٢؛ ابن عذارى، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٢، والحبيب الجنحاني، «حركات الخوارج في المغرب،» **الفكر**، (كانون الثاني / يناير ١٩٧٨).

وانتشار الاسلام يرافقه تعليم العربية كضرورة لقراءة القرآن ولفهم مبادىء الاسلام، كما رافقه توسع الحياة المدنية وخاصة وان جل المقاتلة الذين ارسلوا الى افريقية كانوا من اهل الامصار المستقرين. وهكذا فإن الكثير من المقاتلة اتجهوا الى امتلاك الاراضي وبعضهم اشتغل بالتجارة[١٢٠].

ويبدو أن أراضيَ أُعطيت اقطاعات للقبائل أو لأشرافها. ويبدو أن حسان بن النعمان فعل ذلك بشكل ملحوظ وانه وزع الاراضي على البربر مع العرب[١٢١]. كما ان بيوتات وجماعات من العرب استقرت في نواحي المغرب وتملكوا الاراضي فيها. فيذكر ان صالح بن منصور الحميري استخلص (نكور) لنفسه ايام الوليد بن عبد الملك (سنة ٩١هـ)، فأقطعه اياها. ويشار الى جماعات عربية توزعت بين القبائل البربرية التي اسلمت لتعليمها مبادىء الاسلام ثم صارت الرئاسة لبعضهم وامتلكوا الاراضي. ويذكر هنا صالح بن منصور، الذي نشر الاسلام في قبائل عمارة وصنهاجة وولي امرهم، وخلفه ابنه[١٢٢]. ويفهم من اخباره ثورة الخوارج بقيادة ميسرة سنة ١٢٢هـ ان هناك جماعات عربية استقرت في نواح مختلفة من المغرب[١٢٣]. ويبدو ان الخلافة كانت واعية لأهمية انتشار الجماعات العربية واستقرارها، فحين اصيبت القوات الاموية في ثورة الخوارج المذكورة، أقسم هشام بن عبد الملك ان يرسل جيشاً كبيراً، وأضاف «ثم لا تركتُ حصنَ بربري الا جعلتُ جانبه خيمةَ قيسيّ او تميميّ»[١٢٤].

وانشأ العرب مراكز (مدن) جديدة كانت لها اهمية خاصة في التعريب، ابتداء بالقيروان، ثم تونس التي بدأ بانشائها حسان بن النعمان واقام بها دار صناعة للسفن، ثم توسعت زمن عبيد الله بن الحبحاب ونمت بكثرة العناصر العربية الآتية اليها في النصف الثاني للقرن الثاني للهجرة، حتى صارت «تعدل القيروان في كثرة العرب والجند الذين كانوا بها»، وصارت مركز معارضة[١٢٥]. وأسس ادريس بن عبد الله بن الحسن فاس واتم بناءها ابنه،

---

(١٢٠) انظر: Marçais, «Comment l'Afrique du Nord a été arabisée,» pp. 160-161.

(١٢١) ورد في: الدباغ، **معالم الايمان في معرفة احوال القيروان**، ص ٦٣، ان حسان بن النعمان اشرك البربر في الفيء والارض «فكان يقسم الفيء والاراضي بينهم (البربر) فحسنت طاعتهم له ودانت له افريقية».

(١٢٢) ابوزيد عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في ايام العرب والعجم والبربر ومن عاهدهم من ذوي السلطان الاكبر**، ٧ ج (بيروت، ١٩٧١)، ج ١، ص ٢١٢.

(١٢٣) ابن عبد الحكم، **فتوح مصر واخبارها**، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٤.

(١٢٤) القيرواني، **تاريخ افريقية والمغرب**، ص ١١٠ ـ ١١١.

(١٢٥) احمد، **أثر العرب في تاريخ المغرب**، ص ٣٦ ـ ٣٧ و٤١، والقيرواني، المصدر نفسه، ص ٦٣ ـ ٦٤ و١٨٦.

وصارت مركزاً عربياً وتوسعت بسرعة بالعرب الوافدين وخاصة من القيروان والاندلس[١٢٦].

وتحولت هذه المراكز، وبخاصة القيروان الى مراكز حضرية، وصارت محوراً للحياة الاقتصادية وللنشاط الثقافي، كما كانت ثغوراً للتوسع. وهي تحتاج، بعد توسعها، الى خدمات مناطق زراعية واسعة لتوفير المواد الغذائية، فأصبحت اسواقاً رئيسية للريف، هذا الى توافد اعداد كبيرة من العمال والحرفيين لتوفير الخدمات الضرورية. ثم ان الهجرة من الريف الى المدن كانت ظاهرة مألوفة، هذا اضافة الى هجرة جماعات بدوية في سنوات الجفاف خاصة، وكل ذلك يفضي الى توسع الولاء والى نشر التعريب[١٢٧].

ويبدو ان الكيانات السياسية العربية الاساس، مثل الادارسة والاغالبة، وبني صالح الحميريين، والفاطميين، كان لها أثرها في تنشيط التعريب، بجذب جماعات عربية وبتنشيط الثقافة العربية الاسلامية. ثم ان الاحداث والهزات السياسية في المشرق كانت تدفع جماعات الى النزوح للمغرب طلباً للسلامة والاستقرار[١٢٨].

ثم ان نشاط المدن التجارية، وخاصة التجارة عبر الصحراء، أدى الى توسع الاسلام وانتشار العربية على طرق التجارة. كما ان التجارة مع المشرق ساعدت بدورها على مجيء جماعات من العرب من المشرق. وكانت الهجرة من المشرق تتسع في فترات القلق والاضطراب. وكان لتأسيس المدن التجارية خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة اثر على مناطق القبائل البدوية اذ ساعد على انتقال البعض الى حياة التحضر وبالتالي الى نشر العربية[١٢٩].

ان نظرة الى اليعقوبي[١٣٠] تعطي فكرة عن انتشار العرب واستقرارهم في المدن في القرن الثالث الهجري. ففي كورة الاسكندرية كان بنو مدلج في البرية وعلى الساحل، وفي عمل لوبية في الرمادة كان عرب من بلي وجهينة اضافة الى بني مدلج. وفي برقة وارباضها خاصة كان الجند واخلاط من الناس. وفي الجبلين قرب برقة كانت قبائل عربية ـ الازد ولخم وجذام والصدف وغيرهم من اهل اليمن في الجبل الشرقي، وغسان وقوم من جذام والازد وتجيب وغيرهم في الجبل الغربي. وفي ودّان من اعمال برقة قوم يدعون انهم من

---

(١٢٦) احمد، المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(١٢٧) ابن عبد الحكم، فتوح مصر واخبارها، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٤.

(١٢٨) انظر: احمد، اثر العرب في تاريخ المغرب، ص ٤٢ وما يليها، و ٥٧ وما يليها.

(١٢٩) الحبيب الجنحاني، المغرب الإسلامي (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٨)، ص ٣٧ و٧٥.

(١٣٠) اليعقوبي، البلدان.

عرب اليمن. وكان في زويلة (وراء ودان) اخلاط من اهل خراسان ومن البصرة والكوفة، وكان في فزان اخلاط من الناس. وفي منطقة طرابلس، في قابس، استقر اخلاط من العرب والعجم[١٣١].

وفي مدينة القيروان اخلاط من الناس، من قريش وسائر بطون العرب من مضر وربيعة وقحطان. وفي الجزيرة ـ على مرحلة من القيروان ـ قوم من رهط عمر بن الخطاب وسائر بطون العرب والعجم. وفي سطفورة، على مرحلتين من القيروان، قوم من قريش وقضاعة. وعلى ثلاث مراحل من القيروان باجة، وبها قوم من جند بني هاشم، ووراءها مجانة واهلها من ديار ربيعة.

وفي بلاد الزاب، في طبنة، وهي المركز، أخلاط من قريش والعرب والجند والعجم. ومدينة الزاب وبها قبائل من الجند وعجم من اهل خراسان، ونزل في مدينة سطيف قوم من بني اسد بن خزيمة. ومدينة بلزمة، وأهلها قوم من بني تميم ومَوالٍ لبني تميم. وفي وسط الزاب مقرّة، واهلها قوم من بني ضبة وقوم من العجم. وفي معدن قوم بن بني تميم بن سعد. ان معلومات اليعقوبي لا تشمل المغرب كله، اذ ان الادارسة مثلاً ـ في المغرب الاقصى ـ كانت معهم جماعات عربية وكانوا يشجعون العرب على المجيء اليهم[١٣٢].

وبعد هذا يلاحظ ان التعريب في المغرب العربي لم يكن اساساً نتيجة هجرات واسعة بالكثافة التي تغير الوضع الديمغرافي في بلاد شاسعة، بل تمثل باتخاذ البربر ثقافة القادمين، ومن ابرز عناصرها العربية. لقد طمست العربية اللاتينية في المدن، وكانت لغة الثقافة والادارة، في حين ان البربرية كانت لغة تخاطب تناسب بيئة ريفية. وكان تعريب الادارة، وانتشار الاسلام وصلته بالعربية، اضافة الى كون العربية لغة الثقافة، وراء هذا التعريب. وكان انتشار العربية شاملاً في المدن عن طريق الفقهاء والمقاتلة، ومنها توسعت الى الارياف القريبة.

وكان نظام الولاء / الحلف يوفر للافراد والجماعات من البربر مجال الانتساب الى قبائل عربية، وهذا قد يكون بداية ضم او تعريب، ولعل هذا يفسر ما يعطى من انساب عربية لقبائل بربرية. وربما كان لنفوذ العرب، ولاحترام لغة القرآن، وللطموح، دور في تعريب جماعات من البربر[١٣٣].

---

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٣٣٢، ٣٤٣ و٣٤٥ ـ ٣٤٧.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٨ ـ ٣٤٩ و٣٥٠ ـ ٣٥١.

(١٣٣) Marçais, «Comment l'Afrique du Nord a été arabisée,» pp. 189-192.

هذا التعريب حصل حول المراكز العربية، وبتأثير العرب في المدن ولدرجة متواضعة في الارياف المحيطة بهذه المدن.

وجاءت الهجرة الهلالية في القرن الخامس الهجري، فأثرت على ظروف الحياة في شمال افريقية وأثرت على الوضع الديمغرافي، فشملت تونس والقسم الاكبر من ولاية قسنطينة وامتدت الى سهول جنوب شرقي الجزائر وبلغ أمدها الغربي وادي الساحل جنوب منطقة القبائل. وكان دور الهجرة الهلالية كبيراً في نشر العربية في الارياف وخاصة في المناطق الجنوبية القريبة من الصحراء(١٣٤).

وهكذا ظهر خطان للعربية في الشمال الافريقي - الاول خط موروث من عرب المدن ويرجع للفترة بين القرنين الاول والثالث للهجرة، والثاني خط عربية الريف والسهوب ويرجع الى العربية التي حملها معهم الغزاة البدو (بنو هلال وسليم) في القرن الخامس الهجري(١٣٥).

ان سير التعريب لم يكن واحداً. ففي البلاد التي وجدت فيها مجموعات من اهل الجزيرة وحيث تسود الآرامية، كان التعريب شاملاً وسريعاً نسبياً، وبخاصة حيث توجد قبائل عربية قبل الفتح(١٣٦). وفي مصر كان مجيء القبائل مستمراً بعد القرن الثاني للهجرة وانتشارهم في الريف واسعاً وسريعاً، ولذا كان التعريب عاماً تقريباً في القرن الثالث الهجري. وفي شمال افريقية توالت مجموعات من المقاتلة خلال القرن الاول والى اواسط القرن الثاني، وانتشر الاسلام حتى شاع في الفترة نفسها، بل وشارك البربر العرب في فتح الاندلس. وكان التنظيم القبلي للبربر عاملاً مساعداً على انتشار الاسلام والعربية. وكان التعريب واضحاً في القرن الثالث في المدن المختلطة (عرب وبربر) وفي المراكز العربية وفي الارياف المجاورة. هذا الى انّ توسع الحياة المدنية كان يعني انتشار التعريب لأن العربية كانت لغة الثقافة. ولكن انتشار التعريب في الريف تأخر الى مجيء الموجة الهلالية الى افريقية واجزاء من المغرب.

ـ كانت العربية قاعدة التعريب،ثم نشأت الثقافة العربية الاسلامية لتكون خير تعبير عن التوثب العربي الثقافي في الاسلام ولتعطي التعريب محتواه، وهذه ناحية بالغة الاهمية في تكوين الامة العربية وفي سيرها في التاريخ.

---

(١٣٤) انظر: احمد، اثر العرب في تاريخ المغرب، ص ٥٧ وما يليها.

(١٣٥) Georges Marçais, *La Berbérie musulmane et l'Orient au moyen âge* (Paris: Aubier, Editions Montaigne, 1946), p. 185.

(١٣٦) انظر: البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٣٥٠؛ المبرد، **الكامل**، ج ٢، ص ٤٣٩ - ٤٤٠؛ الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج ١، ص ٦٦، وج ٢، ص ٧١. انظر ايضاً:

Poliak, «L'Arabisation de l'Orient sémitique,».

الفَصْلُ الثّالث

الأمّة العَرَبيَّة - الهُويَّة

خرج العرب تحت راية الاسلام الى مناطق حضارية عريقة، لكنهم لم ينصهروا فيها كما حصل لشعوب اخرى في ظروف مماثلة، بل كونوا ثقافة ووضعوا اسس حضارة، وهذه من الظواهر التاريخية الفريدة والجديرة بالبحث. ويكفي ان نذكر هنا ان الاسلام اولاً ثم العربية كان لهما دور يذكر في ذلك.

ظهر الاسلام في بيئة عربية مدنية، واتخذ موقفاً سلبياً من البداوة وأكد على طلب العلم، وعنه نشأت الدراسات الاولى. وكان لاهتمامات العرب الثقافية من لغة وأيام وشعر أثر في قيام دراسات اخرى. وهكذا رسمت الخطوط الاولى للثقافة العربية الاسلامية. وخلال تاريخ العرب كانت المبادىء الاسلامية من جهة، والعربية (لغة وثقافة)، اساسي الحركة.

ويلاحظ ان فترة تكوين الثقافة العربية، خاصة القرون الثلاثة الاولى للهجرة، تكاد توافق فترة التعريب[1]. بدأت الحركة الثقافية بين العرب ونشطت في المراكز العربية ـ في المدينة، وفي دور الهجرة الكوفة والبصرة ابتداء، ثم الفسطاط والقيروان، فكانت تعبيراً عن دورهم في الحقل الثقافي. اما مراكز الثقافة القديمة ـ مثل الاسكندرية وانطاكية وحران وجند يسابور ـ فلم يكن لها دور يذكر في فترة صدر الاسلام، ولم يبد لها اثر يذكر في العصر العباسي حين بدأت حركة الترجمة والنقل.

وفي صدر الاسلام بدأت الفعاليات الثقافية عربية اسلامية، ولم يلتفت الى الثقافات

(١) انظر: عبد العزيز الدوري، «نشأة الثقافة العربية الاسلامية: نظرة الى العراق،» مجلة مجمع اللغة العربية الاردني، السنة ١، العدد ١ (كانون الثاني / يناير ١٩٧٨)، ص ٤٩ وما يليها.

القديمة الا فيها بعد. وفي الفترة ذاتها افاد العرب من التراث الاداري والمالي - الذي اختلف من قطر لآخر - وفي اطار المفاهيم الاسلامية، ليعرب ويطور وينسجم مع هذه المفاهيم وليتخذ خطوطاً واحدة في بلاد الخلافة، وهذا ما تحقق في اواخر العصر الاموي، ثم وضعت له الاسس الفكرية ليكون جزءاً من الكيان الثقافي والحضاري العربي الاسلامي.

شغل العرب في هذه الفترة بوضع اسس ثقافية عربية اسلامية، وانطلقوا من روح الدعوة الجديدة ومن اصولهم الثقافية، فظهرت الدراسات الاسلامية متمثلة في القراءات والتفسير والحديث (والمغازي) والفقه، كما ظهرت في الدراسات العربية في اللغة والاخبار والانساب اضافة الى الشعر، وهي تمثل استمرار اهتمامات سابقة[٢].

قامت الفعاليات الثقافية بين العرب ثم شارك فيها المستعربة من الموالي. ويبدو من استعراض اسماء من ذكر في بعض كتب التراجم والطبقات في صدر الاسلام[٣] ان نسبة الموالي كانت متواضعة وان جلهم كانوا موالي لبعض الشخصيات العربية.

ابتدأت الدراسات نتيجة الرغبة في فهم التنزيل، والاقتداء بسنة الرسول. كما واجهت الامة الناشئة حاجات ومشاكل مباشرة مثل معاملة المغلوبين واراضي البلاد المفتوحة وتطبيق المبادىء والمفاهيم الاسلامية في الحياة العملية في الامصار. هذا اضافة الى اقامة الخلافة وما رافق ذلك من تباين في الاجتهاد.

وتتصل الدراسات الاسلامية الاولى بالقرآن، وقام بها القراء الذين قاموا بتعليم

---

(٢) يروي البلاذري ان هشام بن عبد الملك سأل رجلاً من اخواله (بني مخزوم): «يا خال، أتقرأ كتاب الله؟ قال: اقرأ منه ما اقيم به صلاتي. قال: أفتروي من الآثار شيئاً؟ قال: لا. قال: أفتعرف من أحاديث العرب وأشعارها وأيامها ما يعرفه مثلك؟ قال: لا. قال: أفتنسب قريشاً وسائر بني نزار؟ قال: لا أحسن من النسب شيئاً. قال: يا غلام.. فليس من خالنا حشمة». انظر: ابو العباس احمد بن يحيى البلاذري، انساب الاشراف (مخطوط في مكتبة احمد الثالث، اسطنبول)، ق ٢، ص ٢٤٠. وهذا يعني ان هشام بن عبد الملك كان يرى ان اسس الثقافة هي القرآن والآثار (الحديث) واخبار العرب وأشعارها وايامها وانساب قريش وسائر عرب الشمال. انظر ايضاً: ابو عثمان عمرو ابن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط ٢، ٤ ج (القاهرة، ١٩٦٠ - ١٩٦١)، ج ٢، ص ١٨٠.

(٣) انظر مثلاً: ابو عبد الله محمد بن منيع ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق أ. سخاو وآخرون، ٩ ج (ليدن: بريل، ١٩٠٥ - ١٩٢١)؛ وكيع، اخبار القضاة، تحقيق عبد العزيز المراغي، ٣ج (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٧)؛ ابو البركات عبد الرحمن الانباري، نزهة الالباء في طبقات الادباء (القاهرة، ١٢٩٤ هـ)؛ أبو اسحق ابراهيم الشيرازي، طبقات الفقهاء، تحقيق وتقديم احسان عباس (بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٧٠)، وأبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تذكرة الحفاظ. ونسبة الموالي في حدود ٢٥ - ٣٠ بالمائة. انظر أيضاً: صالح أحمد العلي، تطور الحركة الفكرية في صدر الاسلام (بيروت، ١٩٨٣)، ص ١٤٠ وما يليها.

الناس قراءة القرآن وتعريفهم بالمفاهيم الاسلامية[٤]. وكان القراء الاوائل في الامصار من الصحابة الذين ارسلهم عمر بن الخطاب اليها لتعليم الناس القرآن والسنة، مثل ابن مسعود (الكوفة) وابو الدرداء (الشام) وابو موسى الاشعري (البصرة)، وتكونت حولهم حلقات من القراء[٥]. وكان القراء يمثلون روح الحركة الاسلامية ويدافعون عن المبادىء الاسلامية وعن العدالة، وشاركوا في الحياة العامة وفي الاحداث في صدر الاسلام، وتشعر فعالياتهم بالصلة الوثيقة بين النشاط الثقافي وبين الحياة العامة.

وظهر بين القراء في الجيل التالي (التابعين) علماء وفقهاء واصحاب فتيا. وكان لهم دور مهم في تطور الفقه. واحتاجوا، مع الرجوع الى القرآن وسنة الرسول، الى الاجتهاد بالرأي نتيجة المشاكل الجديدة والرغبة في اعتماد المفاهيم الاسلامية في مختلف شؤون الحياة. وظهر الاجتهاد من ايام الصحابة وصارت اقوالهم جزءاً من الآثار[٦]. وأدى الوضع في الحديث، لأسباب مختلفة، الى الاهتمام بنقده وبالتالي الى وضع مقاييس وثيقة للجرح والتعديل، والى تحديد استعماله من قبل البعض، بينما مال آخرون الى الاستناد اليه بالدرجة الاولى.

وأدى التباين في الظروف المحلية، والتطورات، ومدى الأخذ بالرأي او الاعتماد على الحديث والآثار الى ظهور خطين في الفقه، فقه الرأي وفقه الأثر[٧].

وكانت الدراسات تتطور في خطوط متماثلة ـ رواة لأحاديث واخبار فردية، ثم ظهور شيوخ يكونون حلقات ويأخذ الطلبة عنهم ويظهر بينهم من يضيف أبحاثه الى علم استاذه، ثم تتوالى الدراسات وتتراكم مما يؤدي الى ظهور مدارس (فكرية او فقهية) محلية، واخيراً يؤدي تبادل المعرفة والتأثير بين المدارس او المراكز المحلية (وهذا ما حصل في القرن الثاني للهجرة) الى ظهور اعلام بارزين او ائمة في حقولهم فيرسمون خطوط التطور المقبل. وتمثل هذا التطور في مختلف الدراسات ومنها الفقه. فقد أدت الجهود المشتركة للفقهاء الى

---

(٤) ابو عبدالله محمد بن احمد الذهبي، **معرفة القراء الكبار على الطبقات والاعصار**، حققه وفهرس له وضبط أعلامه وعلق عليه محمد سيد جاد الحق، ٢ ج (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٧)، ج ١، ص ٤٦ و٧٣ ـ ٧٤، والشيرازي، المصدر نفسه، ص ٤٣ ـ ٤٤ و٤٦.

(٥) البلاذري، **انساب الاشراف** (مخطوط)، ق ٢، ص ٧٧٥ و٧٦١، والذهبي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤ و٣٧ ـ ٣٩.

(٦) ابن سعد، **كتاب الطبقات الكبير**، ج ٦، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤، وج ٢، ق ٢، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩، والذهبي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٤ ـ ٤٥ و٥٢ وما يليها.

(٧) انظر: Joseph Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950), p. 25 off, and

محمد ابو زهرة، **المذاهب الفقهية**، ص ٢٧ وما يليها.

قيام مدارس فقهية في العقود الاولى من القرن الثاني للهجرة، وتلا ذلك ظهور أئمة في الفقه ثم تطور المذاهب على يد تلاميذهم حوالى مطلع القرن الثالث للهجرة. وربما كان للارث المحلي في بعض البلاد بعض التأثير بتسرب جوانب منه او من العرف المحلي الى الفقه الا ان ذلك جاء في نطاق المفاهيم الاسلامية وطبع بروح الحركة الجديدة (٨).

ويجدر ان يلاحظ ان الفقه وضع الاسس الشرعية للجماعة الاسلامية ولمؤسساتها، وهيأ على المدى الابعد اطار المجتمع الاسلامي ووحدته رغم اختلاف البيئات والتراث المحلي.

وبدأت دراسة الحديث بين الصحابة وتركزت على حديث الرسول وسنته، ثم اتسعت الدراسة لتشمل سنن الصحابة وآثارهم. وأدت الخلافات السياسية، والمصالح الاقليمية والقبلية، والتيارات الفكرية، الى الوضع في الحديث مما أدى الى زيادة التدقيق والنقد وانصب ذلك على المتن (او نص الحديث) اولاً ثم اتجه بصورة متزايدة الى الاسناد (او سلسلة الرواية)، وهكذا نشأ علم الجرح والتعديل.

وبدأ تسجيل وحفظ الحديث بصورة اولية ايام الصحابة والتابعين، ثم بدأ تقييد او جمع الاحاديث في اواخر القرن الاول واوائل القرن الثاني للهجرة. وتلت ذلك مرحلة تصنيف الاحاديث او جمعها حسب الموضوعات في الربع الثاني للقرن الثاني وذلك لفائدة المشتغلين بالفقه. وأدى الحرص على الاسناد الى عمل مجموعات للحديث مرتبة على اسماء رواتها من الصحابة وذلك في اواخر القرن الثاني للهجرة. واخيراً كان الجمع الشامل بعد التدقيق والنقد، كما في كتب الصحاح، وتنظيم الاحاديث حسب ابواب الفقه (٩).

ويلاحظ ان المجموعات الاولى للحديث جاءت من الثلث الثاني للقرن الثاني الهجري، وهي نفس الفترة التي كانت فيها المؤلفات الاولى (للاخباريين) في التاريخ.

وبدأ الاهتمام بالتفسير مع قراءة القرآن، وتمثل في شروح لغوية للنصوص بالافادة من الشعر الجاهلي وحديث الرسول واقوال الصحابة. وتوسع التفسير، فذهب البعض الى الاخذ بالرأي، بينما ركّز الآخرون على الآثار. كما تسربت بعض الاسرائيليات للتفسير. ووضعت تفاسير في اواخر القرن الاول واوائل القرن الثاني. وفي القرن الثاني وضعت تفاسير لغوية. ولجأ المعتزلة الى الرأي في التفسير، بينما اهتم المحدثون بالآثار بالدرجة الاولى، وهكذا ظهر خطان في التفسير: التفسير بالآثار وبلغ أوجه في تفسير الطبري (ت

---

(٨) Schacht, *Introduction to Law in the Middle East*, p. 16 off.

(٩) انظر: فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، نقله الى العربية فهمي ابو الفضل، مراجعة محمود فهمي حجازي، ٤ ج (جامعة الامام محمد بن سعود، ١٩٨٣)، ج ١، ص ١١٧ وما يليها.

٣١٠هـ)، والتفسير بالرأي، وبلغ مرتبة رفيعة في الكشاف للزمخشري (ت ٥٣٨هـ)[١٠].
ونشط الشعر في صدر الاسلام متأثراً بالظروف السياسية والاجتماعية الجديدة في الحواضر، وبالمفاهيم والقيم الاسلامية. ومع انه في الاساس استمرار للشعر القديم في اساليبه فإنه شهد منطلقات جديدة وموضوعات جديدة وتطوراً في الاساليب، كما استمر الشعر البدوي جنب شعر الحاضرة. ثم قامت حركة تجديد في العصر العباسي، وظهر شعر اكثر رقة وأوثق صلة بالحياة الحضرية وأغنى بالموضوعات. ومع ذلك بقيت للشعر القديم منزلة رفيعة[١١].

وكانت العربية، لغة القرآن، قاعدة ثقافية، وقوة نامية، سواء أكان ذلك في نشر الرسالة الجديدة ام في استيعاب انتاج الحضارات الاخرى (يونانية، فارسية، هندية) ام في الانتاج الثقافي للمستعربين في نطاق الثقافة العربية الاسلامية.

وقد خرجت القبائل من الجزيرة وكان لها لهجات (لغات) خاصة، واقامت مجتمعة في الامصار الجديدة مما ادى الى ظهور عربية تخاطب مشتركة في كل مصر[١٢]. ولكن القرآن الكريم اكسب العربية حرمة واعطى المثال للكتابة العربية وضمن لها الوحدة والاستمرار عبر العصور.

وكان منتظراً ان تظهر بدايات النثر اضافة للخطابة الرائعة. وقد وصلتنا آثار مبكرة ـ وان تكن قليلة ـ من النثر، وهو نثر سلس ومباشر نراه في الكتابات التاريخية والفقهية الاولى وفي بعض الرسائل. وبدت بوادر نثر فني في أواخر القرن الاول للهجرة، واتسع في القرن الثاني، واحتاج الى اكثر من قرن ليزدهر.

وبدأت الدراسات اللغوية في وقت مبكر، لأهمية اللغة في قراءة القرآن بصورة صحيحة. وأوجب ذلك استعمال العربية من قبل اعداد متزايدة من الموالي، واختلاط العرب في الامصار بغيرهم، وأثر السبايا في البيوت العربية، وظهور اللحن نتيجة ذلك مما ولد رد فعل قوياً في دوائر العرب والمتعربين لحماية العربية والحفاظ على نقائها[١٣].

---

(١٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩ وما يليها، وأجناس جولدتسهير، المذاهب الاسلامية في تفسير القرآن، ترجمة علي حسن عبد القادر (القاهرة، ١٩٤٤)، ص ٧٥ وما يليها.

(١١) انظر: شوقي ضيف، التطور والتجديد في الشعر الاموي، ط ٥ (القاهرة، ١٩٧٣)، وريجي بلاشير، تاريخ الادب العربي منذ نشوئه حتى اواخر القرن الخامس عشر للميلاد (التاسع الهجري)، ترجمة ابراهيم الكيلاني (دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٦)، ص ١٩١ - ١٩٣.

(١٢) يقول الجاحظ: «واهل الامصار انما يتكلمون على لغة النازلة فيهم من العرب، ولذلك تجد الاختلاف في ألفاظ من ألفاظ اهل الكوفة والبصرة والشام ومصر». انظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١، ص١٩.

(١٣) ذكر السيرافي ان ابا الاسود الدؤلي قال لزياد بن ابيه، «اني رأيت العرب قد خالطت الاعاجم وتغيرت

تتصل بداية دراسة النحو بقراءة القرآن، وكان رواد علم النحو قراء مثل يحيى بن يعمر (ت ١٢٩هـ) والكسائي (١٨٩هـ). ان فهم القرآن يتطلب معرفة جيدة بلغته وباعرابه. وكانت البصرة المركز التجاري سباقة في ذلك. وبان اتجاهان لدى النحويين: الاول يعتبر اللغة توقيفاً، وهو اتجاه ساد في الكوفة القريبة من البادية والتي تختلط فيها لهجات سامية، ولذا فهي تعتمد السماع. واما الاتجاه الثاني فيرى ان اللغة اصطلاح وتواضع، وقد ساد في البصرة التي تختلط فيها العربية بلغات الاعاجم وتتطلب قواعد لغوية اكثر تحديداً.

وقد ورثت بغداد الاتجاهين، ولكن الاتجاه الى السماع تفوق فيها، ولعل القراءات القرآنية كان لها اثر في ذلك. وكان النحو علماً عربياً في اصوله، وليس هناك ما يدل على اقتباسه من اليونانية او السريانية، وهذا لا يتنافى والافادة من العلوم المنقولة بالترجمة، وقد استقرت مفاهيم الدراسة النحوية ونطاقها خلال القرنين الاولين للهجرة[١٤].

وتطلب فهم القرآن والحديث، والحرص على العربية في بيئة الحواضر المختلفة، القيام بدراسات لغوية بالرجوع الى الشعر والى الاعراب الفصحاء، بحثاً عن العربية الصافية. وشملت هذه الدراسات شعر العرب واخبارها وايامها ومفردات لغتها. وكان دورها قوياً في احياء الانسانيات العربية.

وأدت هذه الدراسات الى جمع المفردات اللغوية، بصورة عفوية ابتداء، ثم في مجاميع تتعلق بمادة او بموضوع وأدت الى وضع المعاجم بدءاً بالخليل بن احمد الفراهيدي (ت ١٧٥ / ٧٩٥) وحتى ابن منظور صاحب لسان العرب، علماً بأن الاسس استقرت خلال القرون الثلاثة الاولى للهجرة[١٥].

= السنتهم»، انظر: ابو سعيد الحسن بن عبدالله السيرافي، **اخبار النحويين البصريين**، اعتنى بنشره فريتس كرنكو (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٦)، ص ١٧ ـ ١٨. ويقول ابو الطيب: «ان اول ما اختل من كلام العرب فاحوج الى التعليم الاعراب، لأن اللحن ظهر في كلام المولدين والمتعربين بعد عهد النبي». انظر: عبد الواحد بن علي ابو الطيب، **مراتب النحويين**، تحقيق وتعليق ابو الفضل ابراهيم (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٥٥)، ص ٥.

(١٤) انظر: عبد العال سالم مكرم، **القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية** (القاهرة: دار المعارف، [١٩٦٨])، ص ٤٨ وما يليها؛ ابو بكر محمد بن الحسن الزبيدي، **طبقات النحويين**، تحقيق ابو الفضل ابراهيم (القاهرة: الخانجي، ١٩٥٤)، ص ١٣ ـ ١٤؛ السيرافي، **اخبار النحويين البصريين**، ص ٢١ وما يليها و٣٣ ـ ٣٤، وشوقي ضيف، **المدارس النحوية** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨)، ص ١٩ و١٥٧ وما يليها.

(١٥) انظر: John A. Haywood, *Arab Lexicography: Its History and Its Place in the General History of Lexicography* (Leiden: Brill, 1965), pp. 24 off and 65 off, and
ابو الطيب، **مراتب النحويين**، ص ٣٠ ـ ٣١ و ٣٩ ـ ٤٠؛ جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي، **المزهر في علوم اللغة وانواعها**، تحقيق محمد احمد جاد المولى وآخرون، ٢ ج (القاهرة: دار احياء الكتب العربية، ١٩٥٨)، ج ٢، ص ٤٠١، والذهبي، **معرفة القراء الكبار على الطبقات والاعصار**، ج ١، ص ٨٣ وما يليها.

وبدأت دراسة التاريخ في المدينة اولاً، واتجهت الى سيرة الرسول واخبار الجماعة الاسلامية وتاريخ الامة. وكانت هذه الدراسة وثيقة الصلة في بدئها بدراسة الحديث، ولذا بدأت مبكرة، في القرن الاول الهجري. وظهر في الكوفة ثم البصرة اتجاه لدراسة اخبار القبائل وشؤون الامصار وتدرج الى تاريخ الامة. وظهرت بالتالي، وخاصة في القرن الثاني للهجرة مدرستان للتاريخ: مدرسة المغازي في المدينة، ومدرسة الاخباريين في الكوفة والبصرة. ولم تكن جهود المدرستين منفصلة تماماً بل كان هناك تأثير متبادل في الاسلوب والمفاهيم التاريخية. وفي القرن الثالث الهجري أدى هذا التبادل والتطور في الكتابة التاريخية الى ظهور المؤرخين الكبار ـ مثل اليعقوبي (ت ٢٧٢) والبلاذري (ت ٢٧٩) والطبري ـ ليمثلوا استقرار الاساليب والمفاهيم والاطر في الدراسات التاريخية.

وكانت دراسة التاريخ نتاج البيئة العربية الاسلامة، فإذا كانت دراسة المغازي في البداية امتداداً لدراسة الحديث، فإن نشاط الاخباريين يمثل في بداياته امتداداً طبيعياً لاهتمام القبائل باخبارها وايامها وانسابها[١٦].

ويلاحظ ان الدراسات التاريخية ركزت على تاريخ الامة وعلى التراجم بأكثر من اسلوب، ولعل هذه الدراسات تكشف عن اتجاهين: الاول متابعة سيرة الامة ودورها في التاريخ والثاني ملاحظة دور الافراد والشخصيات في مختلف نواحي الحياة العامة في سيرها. واذا كان الخط الاول يصدر عن تبني المشيئة الالهية في حياة الامة، فإن الخط الثاني يكشف عن جوانب متعددة من الفعاليات البشرية.

ومع ان الدراسات التاريخية تأثرت بعد القرن الثاني الهجري خاصة، ولحد ما، بعلوم الاوائل كالجغرافية والفلك والفلسفة، وساهم فيها كتاب وفقهاء ومحدثون، فإن الرأي ـ بمعنى النقد والاستنتاج ـ لم يكن له ذلك الدور فيها، وذلك خشية الاتهام بالهوى من جهة، ولأن الاتجاه للنقد تمثل في تقويم الرواة والاسانيد وفي الاخذ بروايات واهمال غيرها.

ولقد تناولت الدراسات التاريخية تاريخ العرب قبل الاسلام ـ بصرف النظر عن دقته ـ وبعده، وكان لبعض المؤرخين اثر في تأكيد دور الامة العربية ورسالتها التاريخية في الاسلام كما فعل البلاذري (في كتابيه **انساب الاشراف وفتوح البلدان**)، او في تثبيت مفهوم العروبة بمدلوله الثقافي كما فعل المسعودي.

---

(١٦) انظر: عبد العزيز الدوري، **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**، سلسلة نصوص ودروس، ١٠ (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [١٩٦٠])، ص ١٣ وما يليها، ٦١ وما يليها، ١١٨ وما يليها و١٣١ وما يليها، وسزكين، **تاريخ التراث العربي**، ج ٢.

وكان الاتصال بالثقافات الاخرى شفوياً ومحدوداً في صدر الاسلام، وبانت بوادره منذ اواخر القرن الاول للهجرة في تسرب آراء دينية فارسية قديمة، وآراء شبه فلسفية هلنية، وفي ترجمات قليلة عن اليونانية والفارسية.

وجاء العباسيون، وكانت الخطوط الاساسية للثقافة العربية الاسلامية قد وضعت. وحلت محل الصلة العابرة بالثقافات الاخرى حركة للترجمة رسمية وغير رسمية، وشارك فيها العرب المسيحيون على نطاق ملموس، وكان للحركة أثرها في اغناء الثقافة العربية. كما وتحول مركز النشاط الثقافي الى بغداد.

وكانت الترجمة في اتجاهين رئيسيين ـ اتجاه رسمي شجعه الخلفاء وانفقوا عليه بسخاء، وذلك في الطب والفلسفة والعلوم، وانشأوا له مؤسسة نشطة، ومصدره الثقافة اليونانية (عن طريق السريانية ابتداء ثم اليونانية)، واتجاه غير رسمي تبناه الكتاب، وبعض الادباء، وشجعه بعض الوزراء، وهو بالدرجة الاولى عن الفارسية، وتناول نقل مؤلفات دينية وادبية وتاريخية في الغالب.

ولم تكن المجموعة الاولى للترجمات عن اليونانية تمثل جسماً غريباً في الثقافة العربية، باستثناء الفلسفة التي تحوي مفاهيم وآراء تخالف المفاهيم الاسلامية احياناً. وحاول المفكرون المسلمون ان يفيدوا من المنطق اليوناني، كما حاول بعضهم ان يوفق بين النظرة الفلسفية اليونانية الى الكون وبين النظرة الاسلامية. وكانت الترجمات في الطب والعلوم مهمة، علماً بأنها لم تنفذ الى اطار القيم. وكانت النظرة التجريبية التي طورها المسلمون في العلوم والطب ذات اهمية تذكر في التطور الثقافي.

اما الترجمة الشعبية فقد عززها الكتاب، وكانت في سبيل احياء التراث الفارسي والمفاهيم المتصلة به، بما في ذلك نقل من الديانات المجوسية، مانوية ومزدكية اولاً ثم زردشتية، اضافة الى نقل آثار ادبية. هذه الترجمات لعبت دوراً مؤقتاً في تنشيط بعض الحركات الدينية كالزندقة وعززت التصادم الثقافي مع الشعوبية.

وكان من اهم آثار هذا الصراع تجديد العناية بالتراث العربي القديم، لغوي وادبي، وتأكيد مفهوم الاتصال الثقافي العربي عبر التاريخ، والتأكيد على العربية واعتبارها الرابطة الاساسية بين العرب. وأدى الصراع الى دعم المفاهيم الاسلامية بالمنطق والتفكير العقلي لمواجهة الزندقة والى تأكيد الصلة بين العروبة والاسلام، وكان دور المتكلمين قوياً وواسعاً في هذا المجال. وشارك العرب وغير العرب (نسباً) في الرد على الشعوبية والزندقة، وانتصرت الانسانيات العربية. وكل هذا يشعر بتطور آخر وهو توسع الرسالة العربية من كونها دينية فقط الى رسالة ثقافية حضارية. وهذا تطور مفهوم بعد انتشار الاسلام وبعد

غنى العربية بالترجمة لتصبح لغة الثقافة للمسلمين وغيرهم في دار الاسلام[١٧].

كانت الفعاليات الثقافية في البدء محلية في نطاق مدينة في الغالب، ثم جاءت مرحلة الرحلة في طلب العلم والتبادل الثقافي بين الامصار وجمع الاحاديث والاخبار ومتابعة الدراسة في بلاد اخرى في القرنين الثاني والثالث للهجرة. وعزز هذا الاتجاه نشاط حركة التدوين التي يسرها ادخال صناعة الورق في اواخر القرن الثاني الهجري. وهذا مكّن من تثبيت خطوط الثقافة العربية الاسلامية وحفظ تراثها.

وكان القرنان الثاني والثالث للهجرة فترة ترجمة واسعة، رافقها ولحد ما تلاها تطوير علوم الاوائل والاضافة اليها والتقدم فيها، وتمثل ذلك في الرياضيات وفي الطب والفلك والكيمياء وفي تطوير الجبر. وشهد القرن الرابع (ثم الخامس) للهجرة فترة نشاط جديد ونضج في علوم الاوائل[١٨]. كما ان العلوم العربية والاسلامية بلغت مرحلة شمول واستقرار، فكان ايقاف باب الاجتهاد في الفقه لدى اكثرية المسلمين ايذاناً بذلك.

ويلاحظ في دور الحيوية والانفتاح على الثقافات بالنقل او بالأخذ المباشر، بل ان فترات الخصب والازدهار الفكري تقترن بصورة واضحة بهذا الانفتاح. ولم تكن النظرة منغلقة في هذه الفترات بل كانت مفتوحة، حتى في حالات الصراع الفكري كان الأخذ من التيارات المضادة والافادة من بعض جوانبها من الاساليب الفكرية المألوفة في مواجهتها.

وكان التعليم في المجتمع العربي الاسلامي في الاساس شعبياً ومفتوحاً للجميع، وهذا ساعد لحد بعيد على اعطاء الثقافة العربية الاسلامية دواماً واستمراراً وجواً من الحرية التعليمية ونوعاً من الوحدة رغم التجزئة السياسية.

وبدأت الدولة منذ القرن الرابع تتدخل جدياً في شؤون التعليم العالي وتنظيمه، وتمثل ذلك في تأسيس الازهر من قبل الفاطميين يقابله انشاء المدارس (الكليات) في المشرق من ايام نظام الملك. ومع ان المدارس خدمت الثقافة لحد ما الا انها لم تكن محل ابداع، لظهورها في فترة استقرار ثقافي، ولأثر السياسة فيها، مما جعل دورها يتركز في جمع

---

(١٧) انظر: هملتون غب، دراسات في حضارة الاسلام، تحرير ستانفورد شو ووليم بولك، ترجمة احسان عباس، محمد يوسف نجم ومحمود زايد، ط ٢ (بيروت، ١٩٧٤)، ص ٩٤ وما يليها؛ عبد العزيز الدوري، الجذور التاريخية للشعوبية، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)؛ ص ٥٩ - ٦٠ و ٧٣ وما يليها، و

Ign'acz Goldziher, *Muslim Studies*, ed. by S.M. Stern, trans. from German by C.R. Barber and S.M. Stern (London: Allen and Unwin, 1967), p. 137 off.

(١٨) انظر: كارلو ألفونسو نالينو، علم الفلك: تاريخه عند العرب في القرون الوسطى (روما، ١٩١١)، ص ١٤١ وما يليها، ودولاسي ايفانز اوليري، الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة تمام حسان، مراجعة محمد مصطفى حلمي (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦١)، ص ١٢٠ وما يليها.

المعرفة وتهذيبها. ولكن المدارس ساعدت على نقل مركز الثقل في النشاط الثقافي من كتاب الدواوين الى فئة امتدت جذورها في الدراسات العربية الاسلامية.

ولعل ما ذكر يوضح طابع الوحدة والاستمرار في الثقافة العربية الاسلامية. وهي وحدة عامة تنطوي على تنوع وتباين اكسبها سعة وحيوية، فهي وحدة ثقافية من خلال التنوع الفني.

ان تكوين الثقافة العربية اعطى العربية محتوى، وأفضى الى تحديد مفهوم الامة العربية، وطور مضمون الرسالة العربية ـ بعد ان شاركت شعوب اخرى في حمل راية الاسلام ـ فأصبحت رسالة ثقافية.

ـ ويجدر ان نتساءل عن مفهوم «الامة» على اساس بشري لدى العرب، وهل تكّون عند العرب شعور بأنهم مجموعة بشرية واحدة في اطار الامة الاسلامية؟

يلاحظ عند دراسة الاحداث والتطورات في صدر الاسلام ان هناك تيارين كبيرين في الحياة العامة ـ التيار الاسلامي الذي يتمثل في المبادىء والمفاهيم والاتجاهات الاسلامية، والتيار القبلي الذي يتمثل في العصبية القبلية وفي بعض المفاهيم والاتجاهات القبلية في الحياة العامة. وهذا وضع مفهوم لأن الاسلام يتضمن ثورة على العصبية الضيقة وعلى التجزئة وعلى اعتبار النسب الرابطة الاساسية، ومن المنتظر ان يصطرع القديم والجديد لفترة قد تطول او تقصر. ولكننا ندرك ان الاسلام ظهر بين العرب وتمثلت في ثقافته الروح العربية، وكانت العربية قرينة الاسلام وخاصة بنظر الشعوب غير المسلمة.

وواضح ان الشعور بين العرب ابتداء كان بأنهم جماعة بشرية ترتبط بنوع من الانتماء الى اصل واحد. واعتبر القرآن العربية اساس الانتماء للعرب، كما كان العرب صلب الامة الاسلامية. ومن هنا قول عمر بن الخطاب في الاعراب: هم اصل العرب ومادة الاسلام»[١٩]، وكانت الخلافة لذلك امارة عربية في البدء. قال عمر بن الخطاب يخاطب الانصار في السقيفة: «والله لا ترضى العرب ان يؤمروكم ونبيها من غيركم ولكن العرب لا تمتنع ان تولي امرها من كانت النبوة فيهم». وبقي اختيار الخليفة من قريش مبدأ ثابتاً للقرون التالية[٢٠].

وكونت الفتوحات لدى العرب اعتزازاً بدورهم، وكان السلطان لهم في الفترة

(١٩) ابو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق دي غوية، ١٥ ج (ليدن: بريل، ١٨٧٩ ـ ١٩٠١)، ج ١، ص ٢٧٧٥، وابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، ج ٣، ص ٢٣٩.

(٢٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٠٥ ـ ١٥٠٦. ولم يناد بإمكان اختيار الخليفة من المسلمين دون تمييز الّا الخوارج، ولم يختر هؤلاء اميراً من غير العرب إلّا في القرن الثاني للهجرة.

الاموية، وجل المقاتلة منهم فهم قاعدة الديوان، فكان منتظراً ان يشعروا بأنهم اصحاب رسالة وانهم يتفوقون على غيرهم.

وهكذا ترد اشارات كثيرة الى الشعور بانتماء مشترك وبرابطة العروبة على اساس بشري، والتي تقابل العرب بالعجم[21]. يقول المبرد: واكثر ما تنشد العرب قول ذي الرمة:

يا دار ميّة اذ ميّ تساعفنا ولا يرى مثلها عرب ولا عجم[22]

وصاروا يرون لأنفسهم مزايا ليست لغيرهم، فكان الاحنف بن قيس يقول: «لا تزال العرب عرباً ما لبست العمائم وتقلدت السيوف، ولم تعدّ الحلم ذلاً ولا التواضع فيما بينها ضعة». وذاك جرير يندد ببني العنبر بن تميم لأنهم لم يقروه حتى اشترى منهم القرى فقال:

يا مالك بن طريف ان بيعكم رفد القرى مفسد للدين والحسب
قالوا نبيعكه بيعاً فقلت لهم بيعوا الموالي واستحيوا من العرب[23]

وكانت فكرة الامة الاسلامية قوية وسائدة، كما ان الاشارات الى الدفاع عن الاسلام والجهاد في سبيله تتكرر في شعر الشعراء وخاصة في المناطق على الاطراف كخراسان[24]. ولكن الشعور بالنسب لا يزال الشعور المسيطر لدى القبائل، وهو الرابطة الاولى لديهم ومصدر اعتزاز لهم، وهذا الشعور كما يبدو يكمن وراء النظرة القبلية الى الموالي وهو لا يأتلف والنظرة الاسلامية. وهذا الاستناد الى النسب يفسر تكرار الاشارة في الشعر الى الفخر بنسب بيت او عشيرة او قبيلة، بل وبمضر وعدنان وقحطان، وهي نهايات النسب، مقابل قلة الاشارات الى العرب ككل.

وهذا يعني ان فكرة اعتبار اللغة العربية الرابطة الاولى لا تزال قلقة لم تلق بعد قبولاً واضحاً في البيئات القبلية. يورد التنوخي رواية، قد نتساءل عن دقتها، ولكن دلالتها

---

(٢١) جاء في: اخبار الدولة العباسية وفيه اخبار العباس وولده، لمؤلف من القرن الثالث الهجري، تحقيق عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧١)، ص ٢ و٦٩، ان ابن عباس قال لمعاوية: «نفخر عليك بما اصبحت تفخر به على سائر قريش، وتفخر به قريش على الانصار، وتفخر به الانصار على العرب، وتفخر به العرب على العجم، برسول الله (ص)».

(٢٢) ابو العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل، تحقيق ابو الفضل ابراهيم، ٤ ج (القاهرة، ١٩٨٠ - ١٩٨١)، ج ٢، ص ٤١.

(٢٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٩. ويضيف المبرد: «وتزعم الرواة ان ما انفت منه جلة الموالي هذا البيت»، يعني قول جرير «بيعوا الموالي واستحيوا من العرب» لأنه حطهم ووضعهم ورأى الإساءة اليهم غير محسوبة عيباً. المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٤.

(٢٤) انظر: حسين عطوان، الشعر العربي بخراسان في العصر الاموي (بيروت: دار الجليل، ١٩٧٤)، ص ١١٤ - ١١٥، ١٣٧ و١٣٩.

واضحة، مفادها ان عربياً أسر من قبلَ الروم ايام معاوية وأطلق أيام عبد الملك بن مروان، وأنه التقى في الأسر ببطريق رومي يتقن العربية فظنه من اصل عربي وسأله: «من اي العرب انت؟ فضحك وقال: لست أعرف لمسألتك جواباً لأني لست عربياً فأجيبك على سؤالك. فقلت له: مع هذه الفصاحة العربية؟ فقال: ان كان العلم باللسان ينقل الانسان من جنسه الى جنس من حفظ لسانه. فأنت اذاً رومي، فإن فصاحتك بلسان الروم ليست بدون فصاحتي بلسان العرب، فعلى قياس قولك ينبغي ان تكون انت رومياً وأكون انا عربياً. فصدقت قوله»[٢٥]. وهذه الرواية، من الفترة الاموية الاولى، تؤكد على الانتماء البشري ولا ترى اللغة اساساً للانتساب الى الامة. وهذا المغيرة ابن حبناء التميمي يتهم الازد في عروبتها ويرفض التعرب حين يقول:

اختتن القوم بعدما هرموا واستعربوا ضلّة وهم عجم[٢٦]

ومع ذلك فلم تعدم الفكرة اناساً يرون اللغة العربية اساساً، اذ ينسب الى محمد بن علي العباسي قول، نشك في صدوره عنه، ولكنه يفي بالدلالة على هذا الاتجاه، والقول موجه لأبي مسلم في خراسان كما زعم: «وان استطعت ان لا تدع في خراسان لساناً عربياً، فافعل، فأي غلام بلغ خمسة اشبار تتهمه فاقتله»[٢٧]. وهذا القول يعتبر اللسان العربي اساس النسبة للعرب. ومثل هذا المعنى يرد على لسان رباح بن ابي عمارة مولى هشام بن عبد الملك حين سأله ابو جعفر المنصور: «أعربيّ ام مولى؟» فأجاب: «ان كانت العربية لساناً فقد نطقنا بها، وان كانت ديناً فقد دخلنا فيه»[٢٨]. وتبدو فكرة العرب كأمة متميزة في اواخر الفترة الاموية حين تعرضت الدولة للخطر. فهذا نصر بن سيار امير خراسان يحذر الازد وربيعة (الذين خرجوا ضد مضر) من خطر المسودة في خراسان ويقول عن المسودة:

ليسوا الى عرب منا فنعرفهم ولا صميم الموالي ان هم نسبوا

ويذكرهم بأن دين الثوار « ان تقتل العرب »، وهو يلاحظ ان نار الثورة قريبة وانها إن لم

---

(٢٥) ابو علي المحسن بن علي التنوخي، **الفرج بعد الشدة**، تحقيق عبود الشالجي، ٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٧٨)، ج ٢، ص ١٩٣ - ١٩٤. جاءت الرواية عن حميد كاتب ابراهيم بن المهدي، عن مخلد الطبري كاتب المهدي العباسي على ديوان السر، نقلاً عن سالم مولى هاشم بن عبد الملك وكاتبه على ديوان الرسائل. وكان هذا الاخير كاتباً صغيراً في ديوان عبد الملك بن مروان. المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩١.

(٢٦) ابو الفرج الاصبهاني، **الاغاني**، ٢٤ ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٧ - ١٩٧٤)، ج ١٤، ص ٢٨٨. أراد الشاعر هجاء الازد وشتمهم، وما يعنينا هو دلالة البيت.

(٢٧) الارجح ان هذا القول وضعته الدعاية الاموية على لسان محمد بن علي للإثارة ضده،انظر: **اخبار الدولة العباسية وفيه اخبار العباس وولده**، ص ٢٨٥.

(٢٨) البلاذري، **انساب الاشراف**، تحقيق عبد العزيز الدوري (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٧٨)، ق ٣، ص ١٤٨ - ١٤٩.

تطفأ فإن «على الاسلام والعرب السلام»[٢٩]. وسمى عبد الحميد الكاتب كاتب مروان بن محمد في رسالته (الى الكتّاب) الدولة الاموية بالدولة العربية، اد يقول: «فلا تمكنوا ناصية الدولة العربية من يد الفئة الاعجمية»[٣٠].

استمرت هذه النظرة الى العرب كمجموعة بشرية (امة) على اساس النسب في العصر العباسي الاول. فهذا داود بن علي العباسي يخطب على منبر الكوفة، بعد انتصار العباسيين، ويقول «ان العرب قد اطبقت على انكار حقنا...»[٣١]. ويروى ان المهدي سأل بشار ابن برد، «فيمن تعتد يا بشار؟ فقال بشار: اما اللسان والرأي (لعله: الزي) فعربيان، واما الاصل فعجمي»[٣٢].

ويبدو ان اشراك غير العرب في السلطة، والتنافس عليها، أكدا هذه النظرة. قال يزيد بن مزيد الشيباني، وهو يلاحظ المناورات، يخاطب الرشيد: «وهؤلاء العرب سيوفك وجندك، وقد أخذتهم المكائد، وطالت ألسن الشعوبية فيهم... فالله الله في قومك». وحين قتل يزيد بن مزيد الشيباني، رثاه الوليد بن مسلم قائلاً: «سلكت بك العرب السبيل الى العلا»[٣٣].

وحين قرّب المأمون عجم خراسان، بعد انتصاره بهم على الامين، وذهب الى الشام قام اليه رجل وقال: «يا امير المؤمنين انظر لعرب الشام كما نظرت لعجم اهل خراسان»[٣٤]. وثار نصر بن شبث الخزاعي بالجزيرة الفراتية اول عهد المأمون واعلن «انما هواي مع بني العباس وانما حاربتهم محاماة عن العرب لأنهم (يقصد المأمون ومن حوله) يقدمون عليهم العجم»[٣٥]. وحين فخر طاهر بن الحسين في قصيدة، بمجده وبقتل الامين، رد عليه محمد بن يزيد الاموي بقصيدة قاسية وقال: «وكنت لما بلغتني القصيدة، امتعضت للعربية، وأنفت ان يفخر عليها رجل من العجم، لأنه قتل ملكاً من ملوكها، بسيف اخيه لا بسيفه، فيفخر عليها هذا الفخر..»[٣٦].

ويبدو ان تقريب المماليك الاتراك من ايام المعتصم اكد الشعور العربي وخاصة حين اسقط المعتصم العرب من الديوان. وهناك رواية تبين كيف ان احمد بن ابي دواد قاضي

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٣٣ و٣٠٨؛ اخبار الدولة العباسية وفيه اخبار العباس وولده، ص ٣١٣، والطبري، **تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك**، ج ٢، ص ١٩٧٣.

(٣٠) ابو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، **رسائل البلغاء**، جمعها محمد كرد علي، ط ٢ (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩١٣)، ص ٢٢١.

(٣١) البلاذري، **انساب الاشراف**، ق ٣، ص ١٤١.

(٣٢) الاصبهاني، **الاغاني**، ج ٣، ص ١٣٩.

(٣٣) انظر: عبد الجبار جومرد، **يزيد بن مزيد الشيباني**، ص ١١٨.

(٣٤) الطبري، **تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ١١٤٢.

(٣٥) انظر: عبد العزيز الدوري، **العصر العباسي الاول: دراسة في التاريخ السياسي والاداري والمالي**، منشورات دار المعلمين العالية، ١ (بغداد: مطبعة التفيض الاهلية، ١٩٤٥)، ص ٢١٨.

(٣٦) انظر: التنوخي، **الفرج بعد الشدة**، ج ١، ص ١٢٤ وما يليها.

القضاة للمأمون ثم للمعتصم ـ اهتز حين سمع من المعتصم انه اطلق يد الافشين في ابي دلف العجلي، القائد العربي، فأسرع ليشفع له عند الافشين، ويقول احمد: «فقلت له: القاسم بن عيسى فارس العرب وشريفها فاستبقه وانعم عليه، فأن لم تره لهذا اهلاً، فهبه للعرب كلها. . وأنت الآن بقية العجم وشريفها. ، والقاسم شريف العرب. . .». ويشعر بقية الحوار والقصة، وانقاذ ابي دلف، بشعور العرب بتسلط الاعاجم ورد الفعل من الانفة للعرب وارتفاع الشعور بالعربية[٣٧].

ومع ذلك فإن الصراع على النفوذ والسلطة في العصر العباسي الاول لم يتبلور بين عرب (نسباً) وعجم، اذ نجد في الجانب العربي شخصيات من الموالي مثل الربيع بن يونس، والفضل بن الربيع وابي ايوب المورياني. وفي هذا دلالة على شيء من التغير في المفاهيم، اذ ان الولاء تركز في موالي التباعة او موالي الاصطناع (او الولاء الشخصي) واتخذ صفة اقرب الى تداخل النسب[٣٨]. وهذه الناحية تبدو بصورة اوضح في كتابات الادباء والمؤرخين. وقبل ان نتناول هذه الناحية يلزمنا ملاحظة التطورات الاجتماعية والعامة التي ساعدت على هذا التحول.

فقد لاحظنا ان الفتوحات جعلت العرب يشعرون بدور تاريخي، كما لاحظنا انتشار العربية التي اصبحت لغة الثقافة، وقيام ثقافة عربية اسلامية شاملة، كما لاحظنا حصول حركة تعريب واسعة، وبدايات فكرة امة عربية تعتز بدورها وترى في الحركة الاسلامية حركتها. ولكن مشكلة العصبية القبلية، واعتبار النسب اساساً للتمييز بين العرب وغيرهم، أوجدت ثغرة في هذا الكيان. وكان ان تعرض العرب لتحديات جديدة في العصر العباسي، في التنافس على السلطة بين العرب وغيرهم، وفي الصراع الثقافي بين ارث الشعوب الاخرى (الفرس خاصة) وبين الارث العربي الاسلامي، لتوضع مفاهيم العروبة والامة العربية على اسس أرحب وأرسخ.

ان النظرة الى العروبة على اساس النسب استندت الى مجتمع وحداته القبائل، وعماده المقاتلة وملاكو الاراضي. ولم يؤد نظام الولاء الا الى ادخال اعداد متواضعة من الموالي المستعربة في الاطار العربي. وقد وسع انتشار العربية دائرة المستعربة، في حين ان الفكرة الاسلامية التي تربط العروبة باللغة اخترقت اطار النظرة القبلية. وهذا يوضح رد الفعل القبلي في القول بأن العربية سليقة (لا تعلّماً) هي دليل آخر على العروبة، ولكن التطورات الاجتماعية ـ السياسية انزلت ضربة قاصمة بالمفاهيم القبلية.

---

(٣٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٦ ـ ٧٥.

(٣٨) انظر: البلاذري، انساب الاشراف، ق ٣، ص ٢٤٢ وما يليها و٢١٢ وما يليها، وأبو عثمان عمرو ابن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ٢ ج (القاهرة، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥)، ج ١، ص ١٢ ـ ١٣.

ان توسع الحياة المدنية، وتغلغل المفاهيم الاسلامية، أدت الى تراجع مفهوم النسب، والى تضاؤل التمييز بين العربي والمستعرب في اطار العروبة. لقد كان للتطورات الاجتماعية أثر مهم حين تحولت المجتمعات القبلية الى مجتمعات مدنية، وأدى التطور الاقتصادي الى تحويل المجتمع من كونه زراعياً يسوده الاشراف الملاكون الى مجتمع تجاري يسيطر على الطرق التجارية وله فعاليات تجارية تشمل العالم القديم بين الشرق الاقصى وحوض البحر الابيض المتوسط. وازدهرت المؤسسات الصيرفية (الجهبذة والصيرفة) بدورها نتيجة النشاط التجاري من جهة والتطورات الاقتصادية العامة من جهة اخرى.

وشهدت الزراعة توسعاً ملحوظاً نتيجة التركيز على استغلال الارض من قبل الامراء والاشراف والتجار. وبدأ بعض الملاكين يعيشون على الارض، ثم صار السكن في الريف ظاهرة مألوفة في القرن الثالث الهجري.

شهد القرن الثاني الهجري بدايات ظهور طبقة من التجار، وخاصة في العراق، بعد أن أصبح طريق التجارة من الهند الى الخليج العربي هو الطريق الرئيسي. وكان ظهور نقد عربي مستقر وبعيار عالٍ عوناً على تنشيط الحياة الاقتصادية وخاصة التجارة. فقد كان النقد ثابتاً ولم يتعرض لهزات أو لتغييرات تذكر خلال قرنين من الزمن، وهذا دليل قوته وقوة الاقتصاد في بلاد الخلافة. ووجد التجار تشجيعاً من العباسيين، ومع ذلك كانت الزراعة لا تزال النشاط الاقتصادي الأوسع.

وفي القرن الثالث (والرابع) للهجرة برزت طبقة التجار في الحياة العامة، ولعبت دوراً كبيراً في الحياة الاقتصادية، واصبحت التجارة عماد النشاط الاقتصادي وساعدت على تنشيط الجوانب الاخرى للحياة الاقتصادية، فقد خصصت رؤوس اموال اكثر وجهد بشري اكبر للزراعة، وخاصة من قبل اصحاب الضياع (الملكيات الكبيرة). كما ان حاجات المدن المكتظة، ومتطلبات الصناعة، والاسواق الكبيرة ادت الى زراعة مكثفة، والى تخصص اكبر وتنوع في الانتاج اجابة لطلبات السوق. هذا الى ان الدولة شجعت بل ودعت الى زراعة محاصيل مجزية الاثمان[٣٩].

وتوسعت الصناعة لسد الحاجات المتزايدة في المدن، واستجابة لطلبات التجارة. واتجه النشاط الاقتصادي من الزراعة الى التجارة، ومن اقتصاد الكفاف الى اقتصاد السوق والرخاء. ورافق هذه التطورات توسع الحياة المدنية، اذ شهدت المدن (مثل بغداد والبصرة والقاهرة) توسعاً ملحوظاً في السكان والمساحة، نتيجة النشاط الاقتصادي ومجالات

(٣٩) عبد العزيز الدوري، **تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري**، ط ٢ منقحة (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٤)، ص ٦٩ وما يليها، انظر ايضاً: موريس لومبار، **الاسلام في عظمته الاولى**، ترجمة ياسين الحافظ (بيروت، ١٩٧٧)، ص ١٤٣ وما يليها.

الكسب الكبيرة. وساعد على توسعها ايضاً الهجرة الواسعة من الريف بسبب الاضطرابات ومشاكل الجباية ونتيجة توفر فرص الكسب في المدن. وبرز دور «العامة» في حياة المدن بوضوح منذ نهاية القرن الثاني للهجرة، وكونوا تنظيمات خاصة للحرف (الاصناف)، وظهرت بينهم روابط اخرى شبه عسكرية (مثل العيارين والشطار والفتيان). وكانت العامة في المدن من اصول بشرية مختلفة لا تجمع بينهم الا رابطة الحرفة واللغة.

ورافق كل ذلك تحول في العلاقات الاجتماعية من التأكيد على النسب الى التأكيد على الامكانيات المادية. وكان نتيجة ذلك ان التكتلات الاجتماعية والعلاقات صارت تقوم على اسس مادية اكثر من غيرها، وأدى الحال الى قيام حركات تدعو الى العدالة الاجتماعية والى تحسين الاوضاع المعاشية ولكنها اسندت دعواتها الى المفاهيم الاسلامية[٤٠]. وضعف دور النسب في الحياة العامة، وأكد ذلك ضعف السلطان العربي منذ القرن الثالث. ويلاحظ ان كتب النسب تقف في هذه الفترة (القرن الثالث) بعد ان اسقط العرب من الديوان، وبقي النسب مسألة تهم الفرد او العائلة مع تأثير في العلاقات الاجتماعية. بل ان الانتماء للعرب لا يزال دليل شرف حتى ان عضد الدولة البويهي، وهو المسيطر في بغداد (٣٦٧ ـ ٣٧٢)، فرض على ابي اسحق الصابي ان يضع له نسباً عربياً ففعل ذلك تحت التهديد.

ومع ذلك بقي دور الدولة (العباسية) كبيراً في الحياة العامة. ولكن مؤسسات الدولة لم تتطور لتناسب التحولات الاجتماعية ـ الاقتصادية، ولذا فشلت في مواجهتها وتراجعت امام العسكريين بل وحتى امام حركات البدو وغاراتهم، وهذا واضح في القرن الرابع الهجري.

وهذا يعيدنا الى مشكلة السلطة وأثرها. ففي صدر الاسلام كون العرب دولة تقوم عسكرياً على مقاتلة القبائل، وكانت السلطة بيد العرب يساعدهم بعض الموالي المتعربين، وأدى الغرور القبلي والعصبية، مع التطورات الاجتماعية وانتشار الاسلام، الى توتر في المجتمع وردود فعل ضد السلطة، بين العرب والموالي باسم الاسلام، وبرزت المقابلة بين العرب والعجم. واشترك العرب والموالي (الفرس) في السلطة زمن العباسيين، وحاول هؤلاء ايجاد نوع من التوازن والتعاون بين العرب والشعوب الاخرى ولكن المحاولة لم تفلح في منع المواجهة. فقد قامت ثورات في ايران وما وراء النهر طيلة العصر العباسي الاول، وهي على العموم ثورات ضد السلطان العباسي وما يمثل، وكانت من قبل جماعات ايرانية

---

(٤٠) انظر لعبد العزيز الدوري: **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي**، ط ٤، (بيروت، ١٩٨٢)، ص ٦٧ وما يليها، و**تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري**، ص ٧٩ وما يليها، ولومبار، المصدر نفسه، ص ١٠٩ وما يليها.

يتعذر اعتبارها اسلامية لأنها نادت بالزردشتية الجديدة وبالخرّمية (المزدكية الجديدة)، وهي تكشف عن وعي ايراني ديني سياسي، ولم تكد تنتهي حتى قامت اولى الامارات الايرانية شبه المستقلة في ايران، وهي الامارة الطاهرية، لتتلوها اخرى[٤١].

وكانت الفتنة بين الامين والمأمون عاملاً مهماً ومباشراً في فشل التعاون والتوازن بين العرب والفرس، اذ اكتسحت القوات الخراسانية بغداد وقضت على الامين. ولئن كانت القوات الخراسانية التي قضت على الامويين مختلطة، عربية وايرانية، فإنها الآن ايرانية كلياً مما أدى الى رد فعل سريع وعنيف من قبل البغداديين (وأهل العراق) ضد الخراسانية. وكان هذا الوضع عاملاً في اتجاه العباسيين الى المماليك الاتراك، فكانت هذه بداية السيطرة التركية في بلاد الاسلام.

وتتضح الصورة ان نظرنا الى تطور مؤسسة الخلافة. فقد انتقلت الخلافة من نوع غير منظم من الشورى الى الاعتماد على اشراف القبائل (الشامية خاصة). ولكن هذه القاعدة تزعزعت نتيجة العصبية القبلية السياسية، وتدهور الروح العسكرية بين القبائل نتيجة الاستقرار والتحول الاجتماعي، فكان على العباسيين ان يعتمدوا على جيش نظامي مختلط وعلى اجهزة الكتاب والادارة، وتمشى ذلك مع تطور نظرة العباسيين الذين اكدوا ان سلطانهم مستمد من الله فاتجهوا بصورة متزايدة الى الحكم المطلق. لذا فحين اعتمد العباسيون على المماليك الاتراك في الجيش عزلت الخلافة عن الامة وصارت تحت رحمة الجند من المماليك وغيرهم.

هذا الوضع أدى الى تمزق اراضي الخلافة وظهور امارات شبه مستقلة ثم دول مستقلة، وكان ذلك نهاية الدولة الواحدة للامة وبداية النهاية لدور العرب في السلطة. وتلا ذلك تطوير نظرية اهل السنة في الخلافة في سلسلة تسويات لتواجه الواقع العملي ولتقر بامكان وجود اكثر من إمام في وقت واحد، ولتذهب بحجة تفويض السلطة الى ان تعترف بالسلطة بل وللقبول بتعدد الرئاسات (سلاطين، ملوك)، ولكن وحدة الامة وسلطان الشريعة بقيت مفاهيم اساسية في وجه التجزئة السياسية[٤٢].

وفي القرن الثالث الهجري قامت الامارة الطاهرية وتلتها الصفارية والسامانية. وفي ظل هذه الامارات بدأ النثر والشعر باللغة الفارسية الحديثة، وكان هذا التطور بداية للانقسام في الثقافة الاسلامية ولاحياء الهوية القومية. فاستعمال لغة ثانية غير العربية في

(٤١) Gholam Hossein Sadighi, *Les Mouvements religieux iraniens au 2ème et au 3ème sciècle de l'hégire* (Paris: Les Presses Modernes, 1938), pp. 82 off, 107 off et 111 off.

(٤٢) عبد العزيز الدوري، «الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي،» المستقبل العربي، السنة ٢، العدد ٩ (ايلول / سبتمبر ١٩٧٩)، ص ٦٠ وما يليها.

الأدب والثقافة كان تطوراً خطيراً بذاته، أحدث انفصاماً في الثقافة ولكنه من جهة ثانية أدى الى تحديد مفهوم العروبة الثقافي[43].

وهنا نلاحظ ان الحركة الشعوبية (التي بدأت في القرن الثاني وتجاوزت القرن الثالث) جوبهت من قبل انصار العربية والاسلام بالتأكيد على ان العربية لغة وثقافة كانت قاعدة العروبة وأساسها.

ان الحركة الشعوبية تنطوي على وعي بعض شعوب الخلافة وخاصة الفرس لذاتها القديمة وتراثها ووقوفها في وجه الثقافة العربية الاسلامية وفي وجه السلطان العربي[44]. وقد بدأت الشعوبية في وقت كان مفهوم الاسلام والعروبة واحدا. ولذا اقترنت احياناً بالزندقة التي حاولت ضرب الاسلام من الداخل وتهديم القيم الاسلامية.

ولئن كانت للشعوبية جذور مستورة في العصر الاموي فانها كشفت عن وجهتها في العصر العباسي، فوجهت هجمات الى ماضي العرب ووصمته بالبداوة والانحطاط، وشككت في كيان العرب بأن طعنت في أنسابهم وادعت انهم مجموعة قبائل متنافرة لا أمة واحدة، وحطت من الاخلاق والسجايا العربية. واندفعت الى مجابهة اللغة العربية والى الطعن بالثقافة العربية والتشكيك بقيمها في حين ذهبت الى تمجيد الثقافات الاعجمية وتراثها. وحاولت تشويه تاريخ العرب ودورهم التاريخي لتمجد مقابل ذلك مآثر وامجاد الشعوب الاخرى. بل وذهبت الى التشكيك بالاسلام لأن العرب حملوه، وحاولت نسفه من الداخل[45].

---

(٤٣) انظر لفاسيلي فلاديمرويج بارتولد: **تركستان**، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم (الكويت، ١٩٨١)، ص ٣٣١ وما يليها، و**تاريخ الحضارة الاسلامية**، ترجمة حمزة طاهر، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ص ١٠١ وما يليها.

(٤٤) يقول الجاحظ: انه لم ير «كاتب قط جعل القرآن سميره، ولا علمه مسيره، ولا التفقه في الدين شعاره، ولا الحفظ للسنن والآثار عماده...» ويستطرد ليقول ان احدهم اذا «روى لبزرجمهر أمثاله ولأردشير عهده ولعبد الحميد رسائله ولابن المقفع ادبه، وصيّر كتاب مزدك معدن علمه ودفتر كليلة ودمنة كنز حكمته» اعتقد «انه الفارق الاكبر في التدبير». والجاحظ يقصد الكتّاب المتحمسين للتراث الفارسي كما يبدو. انظر: ابو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **ثلاث رسائل**، تحقيق يوشع فنكل (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩١٥)، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٤٥) انظر: الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج ٣، ص ١٤؛ ابو عمر احمد بن محمد ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، شرحه ورتب فهارسه احمد امين، احمد الزين وابراهيم الابياري، ٧ ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠ ـ ١٩٥٣)، ج ٣، ص ٤٠٥ ـ ٤١٢؛ ابو حيان التوحيدي، **الامتاع والمؤانسة**، صححه وضبطه وشرح غريبه احمد امين واحمد الزين، ٣ ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٩ ـ ١٩٤٤)، ج ١، ص ٧٨ ـ ٨٠ و٨٩؛ ابن قتيبة، «العرب،» في: **رسائل البلغاء**، ص ٣٤٥ ـ ٣٤٦، وبارتولد، **تاريخ الحضارة الاسلامية**، ص ٥١.

ويلاحظ ان الشعوبية نشطت بالدرجة الاولى في العراق قلب الخلافة ومركز الثقافة العربية الاسلامية. والعراق مهد حضارة عريقة كونتها شعوب الجزيرة العربية وساحة صراع بينها وبين ثقافة اخرى آرية. وبعد قيام الاسلام وظهور دور العرب في التاريخ صارت ساحة صراع بين العروبة والاعجمية وبين الآراء الدينية المجوسية وبين الاسلام.

وكان لهذا الصراع الفكري أثره البعيد، اذ وجه الانتباه الى مقومات الامة العربية ودورها التاريخي وثقافتها وقيمها. وبذلك أثار الوعي العربي وأدى الى توضيح فكرة الامة العربية والى تأكيد ذاتها على أسس أرحب عبر القرون. ويهمنا هنا بصورة خاصة ان نفهم كيف قابل العرب هذا التحدي لمقوماتهم وكيانهم ودورهم.

لقد أدت هجمات الشعوبية على التراث العربي الى تكوين نظرة اشمل لهذا التراث عند العرب. فقد بدأوا بالتأكيد على ان الدراسات العربية الاسلامية هي صلب هذه الثقافة، ابتداء بدراسة القرآن وتفسيره، والفقه، وحفظ السنن ونقل الآثار، والعناية بالاخبار واللغات والانساب. وأدت الهجمات على التراث العربي الى العودة الى هذا التراث من شعر وامثال وحكم، والى العناية به، بجمعه وتيسيره ليكون عنصراً في الثقافة العربية، وزالت النظرة التي تريد تجزئة الثقافة العربية فلا ترى شيئاً قبل الاسلام وتهمل تراث العرب القديم. ويتمثل هذا في كتاب مثل **البيان والتبيين** للجاحظ - الذي يقدم صورة حية للتراث الثقافي العربي قبل الاسلام وبعده، وفي كتب الحماسة مثل حماسة البحتري وحماسة ابي تمام، وفي **الاصمعيات، والمفضليات** للضبي، وهي تقدم مختارات شعرية وادبية تظهر روعة الادب والشعر وتقدمها للناشئين والمتأدبين لتعرفهم به .

وهكذا ثبت لأول مرة وبصورة واضحة فكرة الاستمرار الثقافي في حياة العرب، والوحدة الثقافية عندهم، او التكامل الثقافي في حياة العرب قبل الاسلام وبعده. وهذا بدوره يؤكد ان العرب لهم اصول ثقافية عريقة، وانهم أصحاب تراث قديم لا كما تزعم الشعوبية.

ولم يقتصر هذا الاتجاه على الادباء بل ظهر لدى المؤرخين. وضع ابن قتيبة كتاب **المعارف** وتناول فيه صفحات متصلة متكاملة من تاريخ العرب وتراثهم الفكري قبل الاسلام وبعده، وجعله موسوعة للمعرفة التاريخية والادبية والثقافية عامة قبل الاسلام وبعده، واراد له ان يكون قاعدة ثقافية تهيء القدر الادنى الضروري من هذه المعارف للمثقف والكاتب[٤٦].

---

(٤٦) يوضح ابن قتيبة في مقدمة كتابه المعارف ، ص ٣ ، نهجه قائلاً :« هذا كتاب جمعت فيه من المعارف ما يحق على من أُنعم عليه بشرف المنزلة، وأُخرج بالتأدب من طبقة الحشوة، وفُضل بالبيان على العامة، بأن يأخذ نفسه =

وأدى التركيز في الهجوم على العرب في الجاهلية الى توضيح مفهوم الامة العربية، اذ افضى للدفاع عن العرب، حتى في الجاهلية، فأبرزوا مفاهيم المروءة عندهم، ونسبوهم الى الكرم والحلم والاباء والنجدة واتخاذ المكارم، ونعتوهم بـ «صحة الفطرة وصواب الفكر وذكاء الفهم»، «وبالفصاحة وسعة اللغة»، «كل ذلك مع فقرهم وجدب بلادهم»[٤٧]. ورجعوا الى تاريخ العرب قبل الاسلام ليبينوا ان لهم ملكاً عريضاً وحضارات قديمة، وانهم ليسوا حديثي عهد بالدول، وانهم لم يحتملوا ذلاً قط. وكمثال لذلك يذكر ان الاصمعي ألّف كتاباً في تاريخ ملوك العرب في الجاهلية، كما تناول اليعقوبي في كتابه التاريخ، والمسعودي في **مروج الذهب** - اضافة الى الطبري، تاريخ العرب قبل الاسلام جنب تواريخ الشعوب العريقة[٤٨].

وذهبوا الى اظهار دور العرب في التاريخ. وكمثال لذلك نذكر ان البلاذري ألّف **فتوح البلدان** ليعبر عن حمل العرب لرسالة الاسلام وجهادهم في مد رقعته وتكوين دولته بالفتوحات والتمصير ابتداء بعصر الرسالة وحتى القرن الثالث الهجري. وهو نفسه ألّف كتاب **انساب الاشراف** فيتناول تاريخ العرب قبل الاسلام وبعده ويبرز دور الاشراف في السياسة والادارة والثقافة، ويعطيهم الدور الاساسي في تكوين هذا التاريخ واتصاله. وهو يتناول شخصيات متعربة ويظهر دورها في الحياة العامة في هذا الاطار. وهذا يشعر بتأكيد وحدة الامة وباتصال مسيرتها في التاريخ.

وأدرك العرب ان تعرض بعض الشعوبية والزنادقة للاسلام لم يكن الا بسبب العداء للعرب والكره للسلطان العربي «اذ كانت العرب هي التي جاءت به (الاسلام) وكانوا السلف» كما يقول الجاحظ[٤٩]. وهذا طبيعي اذا تذكرنا ان العرب استمروا يشعرون بدورهم المركزي

= بتعلمه ويروضها على تحفظه، اذ كان لا يستغنى عنه في مجالس الملوك إن جالسهم ومحافل الاشراف إن عاشرهم وحلق اهل العلم إن ذاكرهم».

(٤٧) انظر: التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، ج ١، ص ٨٢. ويقول ابن قيتبة: «وكذلك الامم، فيها امة كرم بلبانها كالعرب، فإنها لم تزل في الجاهلية تتواصى بالحلم والحياء والتذمم، وتتعاير بالبخل والغدر والسّفه، وتتنزه من الدناءة والمذمة، وتتدرب بالنجدة والصبر والبسالة، وتوجب للجار من حفظ الجوار ورعاية الحق فوق ما توجبه للجميع». انظر: ابن قتيبة، **رسائل البلغاء**، ص ٢٨٢.

(٤٨) ابو سعيد عبد الملك بن قريب الاصمعي، **تاريخ العرب قبل الاسلام**، تحقيق محمد حسين آل ياسين (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٩)، والجاحظ، **ثلاث رسائل**، تحقيق فان فلوتن (ليدن، ١٩٠٣)، ص ٤٤ - ٤٥. ويقول يحيى بن مسعدة في الرد على ابن غرسية الشعوبي: «أما لك فيهم بعد الملوك العاربة، والكواكب الطالعة الغاربة، من الثمودية والعادية والطمسية والجديسية والوبارية والاميمية (لعله: الاصبحية) ما يقرع صفاتك! ...) انظر: **نوادر المخطوطات**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ٢ ج في ٣ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١ - ١٩٥٥)، ص ٢٨٦.

(٤٩) يقول الجاحظ: «فإنما عامة من ارتاب بالاسلام انما جاءه هذا عن طريق الشعوبية، فإذا أبغض شيئاً =

في الاسلام، وبالترابط الوثيق بين العروبة والاسلام[٥٠].

– ساد الاتجاه اذن بين رجال الفكر بأن العرب امة واحدة. فابن قتيبة يتحدث عن العرب كأمة على اساس بشري؛ يشير اليها كذلك قبل الاسلام، ثم يبين ان الله «ابتعث منها النبي (ص) . . . وجمع كلمتها . . . ومكّن لها في البلاد . . . وخاطبها وهي يومئذٍ لا عجم فيها فقال: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾، فلها فضل هذا الخطاب والامم طرا داخلة عليها فيه»[٥١]. ويؤكد الثعالبي ان العرب امة بين الامم[٥٢]. ويبين التوحيدي ان العرب امة لها خصائصها ومزاياها[٥٣].

وما دام العرب امة واحدة، فإن القبائل، شمالية وجنوبية، على اختلاف انسابها ليست الا أجزاء او وحدات منها. ويلاحظ الجاحظ الاختلاف بين القحطانية والعدنانية بل وبين القبائل العدنانية ايضاً ويتساءل: «فكيف كان اولادهما جميعاً عرباً مع اختلاف الابوة؟» فيجيب: «قلنا ان العرب لما كانت واحدة، فاستووا في التربة، وفي اللغة والشمائل والهمة، وفي الانفة والحمية، وفي الاخلاق والسجية، فسبكوا سبكاً واحداً وأفرغوا افراغاً واحداً، تشابهت الاجزاء وتناسبت الاخلاط، حتى صار ذلك أشد تشابهاً في باب الاعم والاخص وفي باب الوفاق والمباينة من بعض الارحام، وجرى عليهم حكم الاتفاق في الحسب، وصارت هذه الاسباب ولادة اخرى»[٥٤]. وهكذا يجد الجاحظ في اللغة، وفي الشمائل والاخلاق والسجايا، عناصر تكوين الامة، فهي تعوض عن النسب، بل هي اسباب ولادة جديدة.

وقبل ان نتابع هذه المسألة ننظر الى اللغة التي تعرضت بدورها للنقد ولمحاولة الغض من شأنها. كان العرب يعتزون بالعربية ويفخرون بالفصاحة والبيان، فأخذوا الآن يؤكدون على روعتها بجمالها وتصاريف كلامها وغنى مفرداتها وسعتها، وقد شرفت بالقرآن المعجز بفصاحته وبيانه. وهي بعد لغة الثقافة الحية اضافة الى آدابها الرائعة، واذا كان هناك هجوم او تعرض لها فإنه ناشىء عن العجمة والحقد. وجرهم التحدي الى التوسع في مزايا العربية والى التأكيد على انها أجمل اللغات وأنصعها وأغناها[٥٥]. وذهبوا الى ان العناية

= أبغض اهله، وان أبغض تلك اللغة (اي العربية) أبغض تلك الجزيرة (أي جزيرة العرب)، فلا تزال الحالات تنتقل به حتى ينسلخ من الاسلام، إذ كانت العرب هي التي جاءت به وكانوا السلف». انظر: الجاحظ: **البيان والتبيين**، ج ٣، ص ١٤.

(٥٠) يقول الثعالبي: «ومن هداه الله للإسلام . . . اعتقد ان محمداً (ص) خير الرسل . . . والعرب خير الامم . . .» انظر: ابو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي، **فقه اللغة وسر العربية**، ص ٣.

(٥١) ابن قتيبة، **رسائل البلغاء**، ص ٢٨٢ و٢٩١.

(٥٢) الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٣.

(٥٣) التوحيدي، **الامتاع والمؤانسة**، ج ١، ص ٧٠.

(٥٤) الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، ج ١، ص ١٠ - ١١.

(٥٥) يقول التوحيدي: «فما وجدنا لشيء من هذه اللغات نصوع العربية . .» ويتحدث عن «سعة لغتها =

الالهية باركتها، اذ اختارها الله للتنزيل وشرفها، فاقترنت بالاسلام كما ارتبطت بالعرب[٥٦]، والناقدون هم أهل البدع والزيغ والازراء بالعرب كما يقول الانباري[٥٧]. ولذا فإن من احب العرب «احب اللغة العربية التي نزل بها افضل الكتب»، وان «من هداه الله للاسلام.. اعتقد ان... العربية خير اللغات والاقبال على تفهمها من الديانة» كما يقول الثعالبي[٥٨].

واللغة العربية بعد هذا هي لغة العلوم العربية الاسلامية، وفي وعائها وضعت كافة المعارف، وخاصة وان الكلام في معظم ابواب الفقه واصوله يستند الى اعرابها، كما ان التفسير لا يفهم الا بالرجوع اليها. يقول الزمخشري الذي انكر هجمات الشعوبية عليها متعجباً من قلة انصافهم: «وذلك انهم لا يجدون علماً من العلوم الاسلامية، فقهها، وكلامها، وعلمي تفسيرها واخبارها الا وافتقاره الى العربية بيّن لا يدفع... ويرون الكلام في معظم ابواب اصول الفقه ومسائلها مبنياً على علم الاعراب، والتفاسير مشحونة بالروايات عن سيبويه والاخفش والكسائي والفراء وغيرهم من النحويين... والاستظهار في مآخذ النصوص بأقاويلهم والتشبث بأهداب فسرهم وتأويلهم، وبهذا اللسان مناقلتهم وتأويلهم، وبهذا اللسان مناقلتهم في العلم، ومحاورتهم وتدريسهم ومناظرتهم...»[٥٩].

واتخذ الاعتزاز بالعربية عند العرب معنى اجتماعياً ودلالة تشعر بتأصل الوعي العربي. فقد رأوا في اللغة العربية رمز وحدتهم ورابطة امتهم وقاعدة ثقافتهم. نعم كان العرب يفخرون بالانساب، فكتبوا الكثير فيها وجهدوا في الحفاظ عليها (والرد على هجمات الشعوبية)، واستند تصرفهم بشكل واضح ولفترة طويلة الى دلالة هذه الانساب، ولكن هذا لن يغفلنا عن بعض النقاط. فالنظرة القبلية الضيقة للانساب كانت مصدر فرقة وجمود، وركون العرب الى الحياة الحضرية، والتطورات الاجتماعية والاقتصادية، واستمرار التعريب، كلها حدّت من دور الانساب. كما ان اسقاط العرب من الديوان أثر بدرجة قوية على ترسيخ الانساب، فقد كان الديوان السجل الرسمي للانساب العربية، فلما انتهى ذلك اقتصر الاهتمام على الافراد والاسر، ولذا نجد كتب

= وتصاريف كلامها في اسمائها وأفعالها وحروفها، وجولانها في اشتقاقها، ومآخذها في استعاراتها وغرائب تصرفها في اختصاراتها ولطف كناياتها في مقابلة تصريحاتها...» انظر: التوحيدي، **الامتاع والمؤانسة**، ج ١، ص ٧٦ ـ ٧٧.

(٥٦) يقول الثعالبي: «ولما شرفها الله عز اسمه وعظمها ورفع خطرها وكرمها وأوصى بها الى خيرخلقه...». انظر: الثعالبي، **فقه اللغة وسر العربية**، ص ٣.

(٥٧) عبد الرزاق علي الانباري، **كتاب التناقضات** (الكويت، ١٩٦٠)، ص ٢.

(٥٨) الثعالبي، **فقه اللغة وسر العربية**، ص ٣.

(٥٩) ابو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، **المفصل في صنعة الاعراب** (الاسكندرية: مطبعة الكوكب الشرقي، ١٨٧٤)، ص ٢ ـ ٣.

الانساب التي وصلتنا تقف عند اواخر العصر العباسي الاول. وقد يكون هذا متأثراً ايضا بتراجع اثر الانساب في الحياة العامة.

لعل ما ذكر ييسر فهم ظهور الاتجاه الذي يجعل اللغة العربية الرابطة الاساسية بين العرب ليتدرج هذا الاتجاه فيجعل اللغة اساس العروبة.

ويبدو هذا الاتجاه واضحاً في الكتابات العربية منذ النصف الاول للقرن الثالث الهجري. فالجاحظ يوضح عروبة اسماعيل بقوله «وقد جعلوا اسماعيل ـ وهو ابن اعجميين ـ عربياً، لأن الله (تع) فتق لهاته بالعربية المبينة على غير التلقين والترتيب، ثم فطره على الفصاحة العجيبة على غير النشوء والتمرين، وسلخ طباعه من طبائع العجم. . . ثم حباه من طبائعهم (اي العرب)، ومنحه من اخلاقهم وشمائلهم، وطبعه من كرمهم وانفتهم وهممهم على أكرمها. . واشرفها واعلاها. . . فكان احق بذلك النسب. .»[٦٠]. وهكذا يعتبر اللغة العربية لا النسب اساس عروبته، مضيفاً اليها الطبائع والاخلاق والشمائل. وبضوء هذا نفهم كيف اعتبر الجاحظ المولى عربياً فيقول «واذا كان المولى منقولاً الى العرب في اكثر المعاني ومجعولاً منهم في عامة الاسباب، لم يكن ذلك بأعجب ممن جعل الخال والدأ والحليف من الصميم وابن الاخت من القوم». ويستطرد في التوضيح ويقول: «ان المولى اقرب الى العرب في كثير من المعاني لأنهم عرب في المدعى وفي العاقلة وفي الوراثة، وهذا تأويل قوله (ص): مولى القوم منهم، ومولى القوم من أنفسهم، والولاء لحمة كلحمة النسب. وعلى شبه ذلك صار حليف القوم منهم وحكمه حكمهم. وبذلك النسب حرمت الصدقة على موالي بني هاشم، فإن النبي (ص) اجراهم في باب التنزيه والتطهير مجرى مواليهم»[٦١].

وهكذا، وبهذا التحليل، يجعل الجاحظ العربية الرابطة الاولى للعرب، والاساس الاول للعروبة، بل ويحلها محل رابطة النسب في المفاهيم القبلية. وهو بذلك يعبر عن التطورات العامة (اجتماعية واقتصادية وسياسية) التي أدت الى هذا التحول في النظرة، وكان لانتشار العربية وللتعريب الدور الاول فيه.

وابن المقفع في حديثه عن العرب كأمة يتحدث عن سجاياها واثر البيئة في طبائعها ويركز على لغتها وما تتميز به[٦٢].

وللفارابي (ت ٣٣٥ / ٩٥٠) اتجاه مماثل في مفهوم الامة. فهو يرى ان التجمع

---

(٦٠) الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، ج ١، ص ٣١.

(٦١) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢ ـ ١٣، ٣٠ ـ ٣١ و٣٤، والجاحظ، **ثلاث رسائل**، تحقيق فان فلوتن، ص ٦ ـ ٧.

(٦٢) التوحيدي، **الامتاع والمؤانسة**، ج ١، ص ٧٠ ـ ٩٦. وهو يرى التدرج البشري كما يلي: امة، طائفة، قبيلة، بيت.

البشري ينتهي الى الامم. ويناقش الروابط في الامة ليذكر رابطة النسب على رأي البعض، ويلاحظ ان مرور الزمن يذهب بها. ثم يورد الرأي الآخر وهو ان مقومات الامةهي تشابه الخلق والشيم الطبيعية والاشتراك في اللغة واللسان، وان الامم تتباين بحصول تباين في هذه الامور الثلاثة[٦٣].

والفارابي يرجع السمات الطبيعية، اي الخلق والشيم الطبيعية، الى اثر البيئة الطبيعية والموقع الجغرافي (والفلكي) وما يتصل بذلك من مميزات في الهواء والحياة وانواع النبات والحيوان. ، ومن الواضح ان اللغة واللسان هما من صنع الانسان، واما السمات الطبيعية فهي نسبية. وبعد هذا يميز الفارابي بين الامة (بمفهوم بشري) وبين الملة (اي اتباع ديانة)[٦٤].

ولاحظ المسعودي (٣٤٥ / ٩٥٦) أهمية العوامل الجغرافية في التاريخ، ولاحظ ان السمات الطبيعية والامكانيات الفكرية تتأثر بالاوضاع الجغرافية والظروف المناخية[٦٥]. تحدث المسعودي عن الامم الرئيسية في التاريخ وعن مقوماتها، فذكر انها تتميز بثلاثة أمور: بشيمهم (الطبيعية) وخلقهم الطبيعية وألسنتهم، وأعطى البيئة الجغرافية الدور الرئيسي بالنسبة للميزتين الاوليتين. وحين تحدث عن كل امة ذكر مساكنها (البيئة) وأوضح ان كلا منها كانت مملكة واحدة ولسانها واحد. ولكنه يلاحظ ان الوحدة السياسية قد تنتهي الى تجزئة، الا ان الامة تبقى واحدة، وهذا يعطي اللسان المنزلة الاولى، رغم تقديره ان اللسان الواحد قد يحتوي على «لغات» تختلف في اشياء يسيرة. كما انه يميز بين الامة (بمفهوم بشري) والملة (على اساس الدين)[٦٦].

والمسعودي يعطي الاهمية الاولى للسان حين يتحدث عن العرب. فهو يقرر ان لسان الكلدانيين واحد (اي سرياني) «وهو اللسان الاول، لسان آدم ونوح وابراهيم»، وان اسماعيل انما تكلم العربية حين نشأ بين العماليق وجرهم بمكة. ولذلك يقرر المسعودي

---

(٦٣) يقول الفارابي: «وآخرون رأوا ان الارتباط هو بتشابه الخلق والشيم الطبيعية، والاشتراك في اللغة واللسان، وان التباين بتباين هذه، وهذا هو لكل امة . . . فإن الامم تتباين بهذه الثلاث». انظر: ابو نصر محمد بن محمد الفارابي، آراء اهل المدينة الفاضلة، تحقيق وتقديم البير نصري نادر، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨)، ص ١٥٤ - ١٥٥ و١٥٧.

(٦٤) ابو نصر محمد بن محمد الفارابي، السياسة المدنية الملقب بمبادىء الموجودات، تحقيق وتقديم وتعليق فوزي متري النجار (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤)، ص ٧٠ - ٧١، وناصيف نصّار، **مفهوم الامة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الامة في التراث العربي والاسلامي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥)، ص ٤٢ ومايليها.

(٦٥) انظر: Ahmad M. H. Schboul, *Al-Mas'udi and His World: A Muslim Humanist and His Interest in Non-Muslims* (London: Ithaca Press, 1979), pp. 149-150.

(٦٦) Tarif Khalidi, *Islamic Historiography: The Histories of Mas'ūdī* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1975), p. 89.

«ان ابراهيم لم يكن عربياً ولا اسحق ابنه، وان ابنه اسماعيل اول من نطق بالعربية وتكلم بها»، وبذلك يوضح عروبة اسماعيل ويجعل العربية اساس الانتماء الى العرب. ويلاحظ ان المسعودي يرى ان الامة بمفهومها البشري تتكون من شعوب وقبائل، وهذا ينسجم مع نظرته التاريخية[٦٧].

بعد هذا نجد التعريف التاريخي للعرب عند ابن منظور حين يقول: «وكل من سكن بلاد العرب وجزيرتها، ونطق بلسان اهلها، فهم عرب يمنهم ومعدّهم»، ثم يضيف: «والعرب المستعربة هم الذين دخلوا فيهم فاستعربوا». وهو يدخل من «اقام بالبادية والمدن» في تعريفه، وبذلك يعطي المفهوم الشامل الذي استقر للعرب[٦٨].

ويأتي ابن خلدون (٨٠٨ / ١٤٠٦) بنظرة تاريخية شاملة. فهو في حديثه عن العرب يراهم أمة لها روابط بشرية، ويميزها عن «الملة» التي تشدها رابطة الدين[٦٩].

ونظرة ابن خلدون توجب الاشارة الى اكثر من عامل لتحديد اساس الامة. فهو يلاحظ اثر البيئة الطبيعية في تحديد نوع المعاش، وفي الوان البشر وسماتهم، وفي عوائدهم واخلاقهم، بل ويمتد هذا الاثر الى احوالهم الدينية[٧٠].

ويبدأ ابن خلدون بالمفاهيم المألوفة ليتابع التطور التاريخي. فهو يرى ان الامة العربية تتكون من شعوب وقبائل، ويشير الى عراقتها اذ تمثل الملك في شعوب منها في التاريخ القديم مثل عاد وثمود والعمالقة وحمير، الى ان جاءت الدولة لمضر في الاسلام. وانهيار الدولة، عنده، لا يعني زوال الامة، بل يعني زوال العصبية في شعب لتظهر في آخر في الامة، فالامة باقية والدول تقوم وتزول[٧١].

ويعطي ابن خلدون تحليلاً تاريخياً لدور النسب. فهو يرى ان النسب يمكن ان يكون الرابطة الاولى في تكوين الامة في مرحلة ما، كما هو بالنسبة لجيل العرب البدو[٧٢]، وهو

---

(٦٧) انظر: ابو الحسن بن علي بن الحسين المسعودي، **التنبيه والإشراف**، تحقيق دي غوية (بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٥)، ص ٧٥ ـ ٧٨ و٨٠.

(٦٨) انظر: ابو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور، **لسان العرب**، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، «مادة عرب».

(٦٩) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، تصحيح نصر الهوريني (القاهرة: بولاق، ١٢٧٤ هـ) ، ج ١ ، ص ٢٥ و ٣١٧ . وهذا لا ينفي استعماله لكلمة « أمة » في حالات معدودة ليشير الى الامة الاسلامية . انظر : المصدر نفسه ، ص ٣١٩ مثلاً .

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ٧٤.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١١٢ ـ ١٢٣.

(٧٢) يقول ابن خلدون: «ان الصريح من النسب انما يوجد للمتوحشين من العرب ومن في معناهم». المصدر نفسه، ص ١٠٩.

اساس العصبية. وهو يقدر ان النسب لا يعني بالضرورة التناسل من أب واحد، فقد يحصل - في رأيه - تداخل في الانساب بين القبائل بطرق مختلفة مثل الحلف والولاء والالتحاق، وفي جميع الحالات يكتسب الفرد او الجماعة النسب الجديد والتزاماته، ولكن يبقى النسب مفهوماً أساسياً[٧٣]. ولكنه لا يقف عند هذا، بل يرى ان الانساب تضعف تدريجياً بالتحضر والاختلاط بالاعاجم، وتظهر روابط جديدة. وهو يلاحظ اثر نزول العرب في مناطق خصبة وما يؤدي اليه ذلك من اختلاط الانساب، ويتناول استقرارهم في الامصار بعد الفتح وما رافقه من تطور ليثير اهمية الاختلاط والمواطن. ويبدو انه انتبه الى تطور اوسع تجاوز القبلية، اذ برزت فكرة الانتماء الى المواطن في صدر الاسلام وظهرت مصالح ترتبط بها القبائل جنب النسب[٧٤]. ولكن هذا التطور يمثل مرحلة متوسطة عنده، اذ ان الانساب تضعف تدريجياً بالتحضر والاختلاط وما يرافق ذلك من تحولات، الى ان ينتهي الامر الى وضع تفسد فيه الانساب بالجملة[٧٥]. وهكذا يعطي ابن خلدون النسب أهميته ودوره في مراحل معينة من تاريخ العرب كرابطة للامة، ولكنه يرى ان التطور الحضري والاختلاط يفضيان الى تلاشي دوره.

ويولي ابن خلدون اللغة اهمية خاصة. فهو يأخذ بالمفاهيم المألوفة ابتداء، ليذكر ان العرب بائدة وعاربة ومستعربة وتابعة للعرب، ويفسر عروبة هذه الطبقات على اساس اللغة العربية. ويعيد في تفسيره لعروبة العرب المستعربة ما قاله الجاحظ، فهم اولاد اسماعيل، وهو من ابوين اعجميين، الا انه اتخذ العربية لغته ونشأ عليها ذريته فصاروا عرباً، وبذلك يعتبر اللغة اساس الانتساب للعروبة.

ولا يكتفي ابن خلدون بهذا. فهو يربط بين صفاء اللغة والبداوة، ولكنه بنظر المؤرخ يلاحظ اثر الاسلام وقيام الدولة على العربية، فهي لغة الدين ثم لغة الشريعة، وهي لسان القائمين بالدولة مما يسر لها الانتشار فسادت في اراضي الخلافة وطمست لغات الامم الاخرى وصارت «لغات الامصار الاسلامية كلها بالمشرق والمغرب لهذا العهد عربية» كما يقول.

ولكن اللسان العربي فسد بالاختلاط بالاعاجم وتكونت لغة حضرية هي غير لغة البدو التي «كانت أعرق في العروبية»[٧٦]. وزاد الامر تعقيداً بانتقال الملك الى العجم في المشرق والمغرب، وخاصة بعد تملك التتر والمغول (وهم غير مسلمين) بالمشرق، ففسدت العربية

---

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١١٠.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٠١ - ١٠٢ و١٢٢ - ١٢٣.
(٧٥) المصدر نفسه، ص ١١٠.
(٧٦) المصدر نفسه، ص ٣١٧ - ٣١٨.

«على الاطلاق». ولعل هذا يصدق على لغة التخاطب. ولكنه يبين ان اللسان العربي كاد يذهب نتيجة هذه الاوضاع، الا ان «عناية المسلمين بالكتاب والسنة حفظ اللسان العربي وصار ذلك مرجحاً لبقاء اللغة العربية»(٧٧). وهكذا تبقى اللغة العربية اساس العروبة.

وهكذا يستند ابن خلدون الى التحليل التاريخي. فهو يرى ان العرب أمة تتكون من شعوب وقبائل، ويلتفت الى الصلة بين الامة والدولة ويبين ان الدولة قد تكون محدودة او تزول، ولكن الامة باقية. ويبدأ ببيان اهمية البيئة الطبيعية في تقرير انماط المعاش والاخلاق والسجايا. ويرى ان النسب ـ حقيقياً او فرضياً ـ مهم للبدو والفلاحين، اي في الفترة الاولى، ولكن دوره يتلاشى في المجتمعات الحضرية. ولكنه يولي اللغة اهمية كبيرة باعتبارها الرابطة الاساسية للامة، ويلاحظ اثر الاسلام والسلطان العربي في انتشارها وفي التعريب. ولكن اللغة تتعرّض للتدهور بتأثير الاختلاط والعجمة، الا ان العربية الفصحى تبقى بتأثير القرآن والسنّة. كل هذا يفضي الى ان اللغة هي الرابطة الاساسية في الامة، كما ان الامة هي الكيان الدائم.

ـ وينتظر بعد هذا ان يتمثل التطور في مفهوم العروبة في الشعر والنثر. ففي الشعر الجاهلي لا نكاد نجد اشارة الى العرب(٧٨). وترد الاشارة اليهم في الحوار الذي يروى انه حصل بين النعمان بن المنذر وكسرى. ويرد ذكر العرب في الحديث النبوي، والاساس فيه النسبة للغة العربية(٧٩)، وفي اشارات من فترة الراشدين، مثل قول عمر بن الخطاب: «والاعراب الذين هم اصل العرب ومادة الاسلام»(٨٠).

وفي العصر الاموي ترد اشارات الى العرب، بمفهوم النسب، بينما يشير الشعراء عادة الى القبائل او الى عدنان وقحطان. ولكن اشارات قليلة تقرن العروبة باللغة.

وفي العصر العباسي، وخاصة من اواخر القرن الثاني للهجرة واوائل القرن الثالث، تتكرر الاشارة الى العرب مقابل العجم، والى العروبة بمدلول ثقافي اساسه اللغة. فابن

---

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٣١٧ ـ ٣١٨.

(٧٨) مرّت بي اشارة واحدة. انظر: مجلة المورد (بغداد)، السنة ٨ (١٩٧٩)، ص ٢٨.

(٧٩) ارنست يان ونسنك وآخرون، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، عن الكتب الستة وعن مسند الدارمي وموطأ مالك ومسند احمد بن حنبل، تحقيق أ. ي. ونسنك، ٧ ج (ليدن: بريل، ١٩٣٦ ـ ١٩٦٩)، ج ٤، ص ١٧٤.

(٨٠) الطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢٧٧٥. وقال ابو بكر يخاطب الانصار في السقيفة: «ونحن مع ذلك اوسط العرب انساباً، ليست قبيلة من قبائل العرب الا ولقريش فيها ولادة». انظر: «الإمامة والسياسة،» تحقيق سعيد صالح (رسالة ماجستير، الجامعة الاردنية، ١٩٧٨)، ج ١، ص ٥، والطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٢٣. وقال عمر يخاطب الانصار: «والله لا ترضى العرب ان تؤمركم ونبيها من غيركم»، «الإمامة والسياسة،»، ج ١، ص ٧.

قتيبة يعرب عن دور اللغة في قوله: «والدليل على ان اصل اللسان لليمن، انهم يقال لهم العرب العاربة ويقال لغيرهم العرب المتعربة، يراد الداخلة في العرب المتعلمة منهم»[٨١]. وقال عبد الملك بن صالح العباسي، حين أخبر عن قتل الابناء (اولاد الفرس) في الاعراب، «واذلاّه، تستضام العرب في دارها ومحلها وبلادها»[٨٢].

وفي رسائل بديع الزمان الهمداني حوار حول العرب والعجم وتفضيل للعرب وتأكيد لسجاياهم وفضائلهم[٨٣].

وأكد الزمخشري نسبة العروبة الى العربية وقال دفاعاً عن العربية: «والله احمد، على ان جعلني من علماء العربية وجبلني على الغضب للعرب والعصبية»، ثم اضاف «ولعل الذين يغضون من العربية ويضعون من مقدارها ويريدون ان يخفضوا ما رفع الله من منارها، حيث لم يجعل خيرة رسله وخير كتبه في عجم خلقه ولكن في عربه»[٨٤].

ولاحظ البيروني (٤٤٣ هـ / ١٠٥١م)، كالزمخشري، صلة العروبة، وارتفاع شأنها به، فقال: «ديننا والدولة عربيان، وتوأمان، يرف على احدهما القوة الالهية، وعلى الآخر اليد السماوية»، ثم يبين ان العربية لغة الاسلام والثقافة فيقول: «والى لسان العرب نقلت العلوم من اقطار العالم فازدانت وحلت في الافئدة..»، وبعد ان يذكر ان كل امة تستحلي لغتها، ميز العربية قائلاً: «والهجو بالعربية احب الي من المدح بالفارسية، وسيعرف مصداق قولي من تأمل كتاب علم قد نقل الى الفارسي كيف ذهب رونقه.. وزال الانتفاع به..»[٨٥].

وفي الشعر العباسي ترد اشارات الى العرب وتذكر بمزاياهم ومجدهم. فكثيراً ما تغنى المتنبي بالعرب واشاد بهم، فهو يقارن بين العروبة والعجمة في شعب بوان قائلاً:

ولكن الفتى العربي فيها غريب الوجه واليد واللسان

ويشيد بشجاعة العرب:

---

(٨١) ابن قتيبة، رسائل البلغاء، ج ١، ص ٢٧٨ و٢٨٢.

(٨٢) الطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ٨٧٣.

(٨٣) بديع الزمان الهمداني، كشف المعاني والبيان عن رسائل بديع الزمان، تحقيق الشيخ ابراهيم الاحدب الطرابلسي (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٨٩٠)، ص ٢٧٩ وما يليها.

(٨٤) الزمخشري، المفصل في صنعة الاعراب.

(٨٥) البيروني، كتاب الصيدنة، تحقيق الحكيم محمد سعيد ورانا إحسان آلهي، ٢ ج (كراتشي، ١٩٧٣)، ص ١٢. ويتابع البيروني حديثه منكراً محاولات من أراد احلال الفارسية محل العربية، فيقول: «وكم احتشد طوائف من التوابع وخاصة منهم الجيل والديلم (الإشارة للبويهيين) في إلباس الدولة جلابيب العجم فلم يتفق لهم في المراد سوق، وما دام الأذان يقرع آذانهم كل يوم خمسا وتقام الصلوات بالقرآن العربي المبين... ويخطب به لهم في الجوامع بالاصلاح كانوا لليدين وللفم وحبل الاسلام غير منفصم وحصنه غير منثلم».

تهاب سيوف الهند وهي حدائد فكيف اذا كانت نزارية عربا

ويقول متبرماً بتسلط الاعاجم:

وانما الناس بالملوك وما يفلح عرب ملوكهم عجم

وهو يمدح سيف الدولة لأن انتصاراته للعرب:

رفعت بك العرب العماد وصيرت قمم الملوك مواقد النيران
انساب فخرهم اليك، وانما انساب اصلهم الى عدنان

ويخاطب ابو الفرج الببغاء سيف الدولة، ناظراً الى العرب:

اذا العرب لم تجز اصطناع ملوكها بشكر تنادت في سياستها العجم

وتستمر الاشارة الى العرب والاعتزاز بهم وبمزاياهم في الشعر عبر العصور. يقول سبط ابن التعاويذي (٥٨٣ هـ / ١١١٨م):

يا ابنة القوم كيف ضاعت عهودي فيكم والوفاء في العرب دين[٨٦]

ويقول الامير ابو المرهف نصر النميري في مدح الوزير ابن هبيرة (ت ٥٨٨):

اذكى الوغى وتصلاها بمهجته حتى اقام عمودي دولة (العرب)

ويخاطب الوزير الذي شفي من مرضه:

فلتشكر النعمة العليا لذاك على احيائها (العرب العرباء) و(العجم)[٨٧].

ويقول صفي الدين الحلي (ت ٧٥٢هـ / ١٣٥١م):

سلي الرماح العوالي عن معالينا واستشهدي البيض هل خاب الرجا فينا[٨٨]

ويقول بعد البرم بالظلم:

اليك رسول الله اشكو جرائما ....
وغالب ظني بل يقيني انها ستمحى وان جلت وانت سفيرها

---

(٨٦) عماد الدين الاصبهاني الكاتب، خريدة القصر وجريدة العصر، تحقيق محمد بهجت الاثري (بغداد، ١٩٧٨)، قسم شعراء العراق، مج ٢، ج ٣، ص ١٣.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٤٦٠ و ٤٦٢.

(٨٨) صفي الدين الحلي، ديوان صفي الدين الحلبي (النجف: المطبعة الوهبية، ١٢٨٣)، ص ١٣.

لأني رأيت العـرب تخفـر بـالعـصا وتحمي اذا مـا أمّهـا مستجيـرهـا[89]

ويقول محمد صالح الكواز اثر حادث كربلاء سنة ١٨٤٢ :

ايملك امـر العـرب من لا ابا لـه ولم ينـمـه منهـم نـزار وخـنـدف

....

ومـا لـبـني الاحـرار الا ابـن حـرة يغـار عليهم ان يضـامـوا ويـأنف[90]

ــ وقد انسحب هذا المفهوم للعروبة ولمزاياها الىالاطار الشعبي، كما يتبين من القصص الشعبي مثل سيرة (او تغريبة) بني هلال، وبعض قصص الف ليلة وليلة. وفي الف ليلة وليلة تمجيد للعروبة، وتبيان لمزايا العرب وسجاياهم، وتنويه بفتوحاتهم[91]. ومن المنتظر ان تكون الصلة وثيقة بين الاسلام والعروبة في الثقافة الشعبية وان تبقى كذلك.

ــ ان تطور الآراء يعبر عن تحول في الظروف وفي المفاهيم .ففي مجتمع صدر الاسلام الذي تمثل بالدرجة الاولى في مراكز عربية تجمع بين اصول حضرية وبدوية، كان العمود الفقري المقاتلة والسلطة بيد العرب. وفيه اتجه الاشراف وعرب المدن الى ملكية الارض. وكانت العشيرة الوحدة الاجتماعية، فكان ذلك وراء التحاق المسلمين من غير العرب في المدن والقبائل في اطار الولاء.

وبينما كان المفهوم القرآني يعتبر اللغة العربية اساس النسبة للعرب، كان المفهوم القبلي يعتبر النسب اساس الانتماء. وساد المفهوم القبلي ابتداء واكد على النسب، ولكن ذلك لم يطمس المفهوم القرآني.

وتخلل هذه البيئة وبالتدريج مؤشرات لها دلالتها، منها: تعريب يتسع باستمرار في المدن لمجموعات من الموالي، باتخاذها العربية ـ وخاصة بعد تعريب الدواوين ـ ومشاركتها في الثقافة، واتجاه جماعات متزايدة من العرب ـ بعد تحديد التسجيل في الديوان ـ الى المهن مثل التجارة ولحد ما الزارعة، وتكون طبقة من الملاكين الكبار واثر ذلك على القرى، وتحول المراكز العربية بالتدريج الى حياة حضرية والى مراكز للدراسات العربية الاسلامية

---

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٩٠) انظر: ابراهيم الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ط٢ منقحة (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٧٨)، ص ٢٢٤.

(٩١) انظر: احمد محمد الشحاذ، الملامح السياسية في حكايات الف ليلة وليلة، سلسلة دراسات، ١٣٠ (بغداد: وزارة الاعلام، ١٩٧٧)، ص ٨٣ و٢٤٣.

وضعت اطار الثقافة العربية. هذا الى انتشار الاسلام، وازدياد عدد الموالي من جهة، وتغلغله في الحياة العربية من جهة اخرى.

هذه التحولات تطلبت تغييرات في البيئة العامة، فجاءت الثورة العباسية لتؤكد مشاركة الموالي في السلطة والجيش على اساس اسلامي، مع رفض العصبية القبلية، وتقليص العرب في الديوان ليتجهوا الى التجارة والاهم من ذلك الى الانتشار في الريف وتعريبه بالتدريج. وجاء اسقاط العرب من الديوان ليركز اتجاه العرب الى الزراعة والتجارة والمهن. وتلا ذلك نمو المدن وربط الريف بصورة اوثق بالمدينة، السوق العظمى له. ورافق ذلك، التحول الاقتصادي المتمثل في تركيز طبقة الملاكين الكبار، وظهور طبقة التجار لتلعب دوراً رئيسياً في الحياة الاقتصادية، يقابل ذلك توسع العامة في المدن، وظهورها قوة جديدة في حياتها، والانقسام الاجتماعي بضوء الاوضاع المادية.

ورافق ذلك مؤشرات اخرى منها توسع التعريب في المدن، وتعريب الريف بالاختلاط والمصالح المشتركة، واتساع الثقافة العربية وتعمقها لتمثل الكثير من تراث الحضارات السابقة، والصراع الثقافي والديني في المجتمع مع ارتباط الاسلام بالعروبة والالتفات الى التراث الثقافي العربي. هذا اضافة الى عودة التباعد بين البدو والحضر (في القرن الثالث) وعودة الصراع التاريخي بينهما. وكل هذه أدت الى تكوين مفهوم اوضح للعروبة، فلم تعد تستند الى النسب، بل صارت قاعدتها اللغة والثقافة وما يتصل بها من قيم، وهو مفهوم استقر عبر العصور.

هكذا تحدد مفهوم العروبة على اساس ثقافي لا عنصري، واكتسب دينامية تتحدى التجزئة، سياسية او جغرافية. ومع ان اطار الثقافة العربية وضع في صدر الاسلام، الا ان فترة تكوين الثقافة العربية الاسلامية تجاوزت فترة الوحدة السياسية لبلاد الخلافة. وهذا يعني ان تكوين الامة العربية تاريخياً في الاطار اللغوي الثقافي لم يقترن الا جزئياً بفترة وحدتها السياسية.

ويلاحظ بعد هذا ان التعريب الشامل، او اتساع اطار العروبة، لم يأخذ مداه الطبيعي الا بعد تعريب الريف. ولم يكن ذلك لانتشار العرب وحسب، فالاسلام واللغة العربية كانت مهمة، والتراث الحضاري (وبخاصة اللغوي) له أثره.

ولكن التعريب لم يتم في بلاد انتشر فيها الاسلام ووجدت فيها جماعات من العرب وكانت من اراضي الخلافة، مثل ايران والبنجاب والاندلس. وهنا يلاحظ ان العرب فتحوا هذه البلاد تحت لواء الاسلام، وكانت المواجهة العسكرية بينهم وبين سكانها مباشرة (بينما كانت المواجهة مع الساسانيين والبيزنطيين بالنسبة للعراق والشام ومصر ولحد كبير

شمال افريقية)، وقضوا على الدول القائمة فيها فبقيت ذكريات المواجهة قائمة لدى اهلها. وعزز ذلك في نفوس اهلها وجود ثقافات متأصلة ولغات بعيدة عن العربية. ونشأ عن ذلك، وبمرور الزمن وعي خاص ومحاولة لتأكيد التراث عن طريق اللغة القومية او غيرها. ويلاحظ بعد هذا ان العرب اقتصروا على التجمع في مراكز مدنية متباعدة، وهم اما مقاتلة أو ملاكو أراضٍ او تجار فبقوا مجموعات متباعدة وسط وسط بحر السكان الاصليين. ولن نغفل نقطة اخرى، لاحظها ابن خلدون، وهي ارتباط انتشار العربية بالاسلام وبالسلطان العربي، وان تراجع هذا السلطان قلص مجال العربية وحد من التعريب. واذا كانت الفارسية استعملت في الشعر والنثر منذ اواخر القرن الثالث الهجري، فإن ظهور العناصر التركية بعد قيام السلاجقة (القرن الخامس) ادى الى ظهور لغة اخرى في دار الاسلام هي التركية (لغة الدولة العثمانية بعدئذٍ).

واذا كان للبدو في بعض الفترات والاماكن دور في تعريب الريف ـ كما في شمال افريقية ـ فإن عرب المدن قاموا بدور حيوي في التعريب اللغوي والثقافي.

وكان نصيب الكتّاب والمفكرين والمؤرخين ان يعرضوا هذا المفهوم الثقافي للعروبة، مع الاعتراف بأثر البيئة في شيء من التنوع في نطاق الوحدة، وهذه ناحية جديرة بالتأمل والفهم حين ننظر الى المستقبل.

ويحسن ان نتوقف هنا لنتأمل تطور الوعي العربي. اذ تبين من الدراسة ان الوعي العربي بدت بوادره في اواخر العصر الجاهلي ـ وان كان مرتبكاً ـ وتمثل في بعض النواحي كاللغة والادب والاسواق والقلق الديني. ثم بدا متوثباً خلال الحركة الاسلامية، وبانت خطوطه بالتدريج ـ اذ توحد العرب سياسياً، وكونوا دولة عربية في سلطانها ورجالها، وحملوا رسالة الاسلام بالفتوح. وتوازت الرسالة مع العروبة فترة طويلة، وارتفع شأن العربية، وبدت لدى العرب وجهة عربية في حركة التعريب، ثم في تكوين ثقافة عربية اسلامية شاملة.

وكان الدور الرئيسي لاشراف القبائل وعرب المدن. كانت القيادة لعرب المدن (والاشراف) وكان جل المقاتلة من رجال القبائل، وصار هؤلاء عامة سكان الامصار، ولم تكن بينهم طبقات ابتداء، كما ان الاسلام أكد المساواة، فكانت الحركة العربية الاسلامية الاولى حركة شعبية شاملة. ولكن الغرور القبلي والعصبية العربية صارت عوامل قلق في المجتمع بعد انتشار الاسلام وتغلغل العقيدة، وحصول تطورات اجتماعية واقتصادية واسعة، وخاصة بعد ان اتجه الاشراف وعرب المدن تدريجياً الى ملكية الارض، مما ادى ـ مع عوامل اخرى ـ الى ظهور الملكيات الكبيرة وقيام فجوة بين الاشراف وعامة القبائل،

وبالتالي ظهور ارستقراطية عربية تستند الى النسب والملكية وهي بنفس الوقت عماد السلطة وممثلة الوعي امام العامة والشعوب الاخرى.

وحاول العباسيون تأكيد المبادىء الاسلامية، واشراك الشعوب الاخرى في الادارة، ولكنهم واجهوا قيام سلسلة من الثورات الايرانية، والاحتكاك بين العرب والفرس في المركز، وظهور الحركة الشعوبية. وانتهى عصرهم الاول بتسلط الجند التركي، واضعاف الخلافة، ثم التجزئة السياسية.

ولكن الوعي العربي اتضح ورسخ اكثر من قبل، فإذا خالطت هذا الوعي مفاهيم النسب والغرور القبلي في صدر الاسلام، فإن هذه المفاهيم تلاشت بعد ذلك ليتخذ الوعي العربي مفهوماً لغوياً وثقافياً. ويلاحظ ان توسع النشاط الاقتصادي، التجاري والزراعي خاصة، ادى الى ظهور فئة من الاغنياء من الملاكين والتجار، وبدا التباين الاجتماعي قوياً بين الاغنياء اصحاب السلطة وبين العامة (بصرف النظر عن اصولهم البشرية)، وبرز دور المال في العلاقات الاجتماعية، وفي هذه الفترة استقرت فكرة العروبة على اساس الثقافة.

هذا التطور أكسب الوعي العربي شمولاً لم يكن له من قبل، وخاصة بعد ان تقلص السلطان العربي منذ سيطرة الجند التركي، ثم بعد ان ضرب هذا السلطان بالغزو البويهي (٣٣٤ هـ / ٩٤٦م)، ثم السلجوقي (٤٤٧هـ / ١٠٥٥م)، اذ أدى ذلك الى ابعاد العرب عن السلطة مما ادى الى توسيع القاعدة الشعبية. وكان لذلك اثره اذ تمثل الوعي في حركات شعبية، ضد الاجانب المتحكمين وضد الاوضاع العامة.

لقدْ برز دور العامة في المدن الكبرى، خاصة بغداد، واتسعت اعدادها منذ اواخر القرن الثاني / الثالث. ولم تكن العامة منظمة على العموم، الا انه ظهرت فيها منظمات شبه عسكرية ـ العيارون والشطار والفتيان. ويبدو مما توفر من معلومات قليلة عنهم في هذه الفترة انهم وقفوا بجنب الخلفاء حين تعرضوا لهجوم خارجي. ومن ذلك تطوع العامة والعيارون ببغداد بجموع كبيرة للدفاع عنها ونصرة الخليفة الامين ضد قوات طاهر ابن الحسين الخراسانية التي تحاصر بغداد[٩٢]. ولما قتل الامين وعمت الفوضى في بغداد سنة (٢٠١ هـ) قامت جماعات من العامة بالسيطرة على الوضع وحفظ النظام والامن في المدينة[٩٣]. وتكرر دفاع تنظيمات العامة عن بغداد سنة (٢٥١ هـ / ٨٦٥م) حين وقف

---

(٩٢) يقول الطبري، في حديثه عن حصار بغداد (١٩٧ / ٨١٢): «وذلت الاجناد وتواكلت عن القتال، إلا باعة الطرق والعراة واهل السجون والاوباش والرعاع والطرارين واهل السوق»، انظر: الطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ٨٧٢.

(٩٣) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٠٠٩ ـ ١٠١٠.

العيارون والشطار جنب المستعين ضد القوات التركية المحاصرة لها[٩٤] . ولما حاول المهتدي ان يحد من سلطان الجند التركي في سامراء واصطدم بهم سنة (٢٥٦ هـ / ٨٧٠م) هبت العامة لنصرة الخليفة. كان دور العامة محدوداً وعفوياً في القرن الثالث واوائل الرابع، ولا يخفى ان سلطة الخليفة لا تزال قائمة لحد ما، ولما فقد الخلفاء عملياً سلطانهم للبويهيين ثم السلاجقة، توسعت تنظيمات العامة وقواعدها.

ازداد نشاط العامة في الفترة بين القرنين الرابع والسادس للهجرة، كما يبدو من حركات العيارين والشطار، وبينهم اهل الصنايع والحرف والباعة، وانضم اليهم جماعة من ارستقراطية الامس بعد ان فقدوا مكانتهم وتدهورت احوالهم المعاشية. وكانت للعيارين والشطار مبادىء اخلاقية كالمروءة والرفق بالضعفاء والفقراء، كما كانوا يعتزون بالشجاعة والسخاء. وكانت حركات العيارين والشطار تتجه للوقوف في وجه ممثلي السلطة ولمهاجمة الاسواق والتجار والشخصيات الكبيرة[٩٥]. ومن المنتظر ان يصحب اعمالهم بعض الفوضى لضعف التنظيم، ولكن دورهم في الحياة العامة كان كبيراً. ثم تأثروا بالصوفية من حيث التنظيم، والمبادىء، وصارت هذه المنظمات تؤكد على القيم الدينية والخلقية من جهة وعلى الفروسية من جهة اخرى، وغلب عليها اسم الفتوة[٩٦].

تمثل الوعي في منظمات العيارين والفتيان التي توسعت كثيراً ، وازداد نشاطهم بصورة ملحوظة[٩٧]. واستهدفت هذه المنظمات مواجهة الظلم الذي نشأ عن تدهور الجهاز الحكومي ، وتوفير الأمن ، ومقاومة التسلط الأجنبي ، وذهبت أحياناً للتطوع للقتال ضد البيزنطيين[٩٨]. وكان طبيعياً أن تقف السلطة الحاكمة ، بويهية وسلجوقية ، موقفاً عدائياً من المنظمات الشعبية وأن تحاول تشويه دورها . ومع ذلك كان الطامحون يحاولون

---

(٩٤) انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٥٨٦ وما يليها، والمسعودي، مروج الذهب، تحقيق دي مينار ودي كورتل، ٩ ج (باريس، ١٨٧٣)، ج ٧، ص ٣٦٤ - ٣٦٥.

(٩٥) انظر: ابو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والامم، ١٠ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧ - ١٣٥٨ هـ)، ج ٧، ص ١٧٤ و٢٢٠.

(٩٦) انظر: ابو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، تلبيس ابليس، عني بنشره محمد منير الدمشقي، ط ٢ (القاهرة: مطبعة النهضة، ١٩٢٨)، ص ٣٩٢.

(٩٧) ترد إشارات في ابن الاثير وابن الجوزي (المنتظم) الى حركاتهم في السنوات ٣٣٤، ٣٦١، ٣٨١، ٤٢١، ٤٩٠، ٤٩٣، ٤٩٧، ٥١٢، ٥١٤، ٥١٥، ٥٣٠، ٥٣٨، ٥٥٢ و٥٦٥.

(٩٨) استنفر العامة سنة ٣٦١ لمحاربة البيزنطيين، فخرجوا بأعداد كبيرة مما أرعب السلطة البويهية وأدى الى التصادم معها. انظر: احمد بن محمد ابن الاثير، الكامل في التاريخ، ١٣ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٧٩)، ج ٨، ص ٢٠٤ ، وأحمد بن محمد ابن مسكويه ، تجارب الامم ، تحقيق هـ . ف .آمدروس ، ٥ ج في ٤ (القاهرة : ١٩١٤ - ١٩١٦) ، ج ٢ ، ص ٣٠٦ .

الاستعانة بهم ضد السلطة القائمة كما حصل سنة ٣٣٤ هـ وسنة ٣٦٣ هـ[٩٩].

عمت الفتوةالقسم الشرقي من البلاد الاسلامية، وظهرت حركة موازية لها في الشام وبلاد الجزيرة الفراتية منذ اواسط القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، وهي حركة الاحداث واستمرت الى القرن السادس، وقد نشطت في دمشق وحلب، وظهرت في مدن اخرى. وكوّن الاحداث قوة شعبية واتخذوا موقفاً عدائياً او سلبياً من الاجانب والسلطة. ونجحوا احياناً في فرض سيطرتهم وتولية رؤساء للمدن منهم، مثل آل الصوفي في دمشق وآل بديع في حلب. وكان للاحداث تنظيم شبه عسكري كما كان للعيارين[١٠٠]، ولكنا لم نجد لهم الاطار الفكري الذي نراه للعيارين الفتيان.

لم يقتصر الوعي على منظمات الفتوة ـ التي كانت شبه عسكرية، بل تمثل في تنظيمات مهنية لأصحاب الصناعات والحرف، وهي الاصناف. وكان غرض هذه المنظمات تحقيق التضامن بين اصحاب المهنة[١٠١]، وحماية الصناع احياناً من تجاوز رجال السلطة[١٠٢]، وحفظ سوية الانتاج، وضمان الاسواق له. ويلاحظ ان المهن كانت مفتوحة للمسلمين وغيرهم، وللحرفيين في رابطة المهن (اضافة للغة) اساس مشترك. ومع ان هذه تنظيمات مهنية، الا انها كانت تشارك في حركات العامة خاصة عند اضطراب الامن او وقوع هجوم خارجي. هذا الى انها كانت تشارك في بعض المناسبات العامة بصفتها المهنية[١٠٣]، وكان للاصناف تنظيمها الداخلي ودرجاتها ومراسيمها.

وكانت السلطة تشرف على الاصناف بواسطة المحتسب، اذ ينتظر منه ان يتأكد من سلامة الاوزان والمقاييس والمكاييل، وان يمنع الغش في الصنعة، والتطفيف والبخس في

---

(٩٩) في سنة ٣٣٤ هـ. استعان ابن شيرزاد بالعامة والعيارين لمحاربة معز الدولة البويهي. انظر: ابن الاثير، المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٤٩. وفي سنة ٣٦٣ هـ. استعان سبكتكين بالعامة حين ثار على بختيار بن معز الدولة البويهي. انظر: ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٢٤؛ ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والامم**، ج ٦، ص ٨٦، وعبد العزيز الدوري، **دراسات في العصور العباسية المتأخرة** (بغداد: شركة الرابطة للطبع والنشر، ١٩٤٥)، ص ٢٨٢ وما يليها.

(١٠٠) انظر: Claude Cahen, *Mouvements populaires et automisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen âge*, tirage à part d'Arabica, revue d'études arabes, vols. 5 et 6, 1958-1959 (Leiden: Brill, 1959).

(١٠١): ابن الاثير، المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٥٨،وابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٥٥ ـ ٦٥ و٦٢ ـ ٦٣.

(١٠٢) انظر: ابن الاثير، المصدر نفسه، ج ٨، ص٤٧، وج٩، ص ٣٣، وابن مسكويه، **تجارب الامم**، ج ٣، ص ٣٦١ ـ ٣٦٢.

(١٠٣) مثلاً مشاركتهم سنة ٤٨٠ في الاحتفال بمولود للمقتدي، انظر: ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والامم**، ج ٩، ص ٣٨. وفي سنة ٤٨٨ حين تقرر بناء سور الحريم، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٨٥.

الكيل والوزن، وان يضمن مراعاة اهل الصنايع للآداب العامة[١٠٤]. وبعد هذا فإن النظرة الى اهل الصنايع والحرف لا تخلو من شك وحذر، ومن اتهام احياناً، لمشاركتهم في النشاط العام في المدينة عند اضطراب الامن او عند تعرضها للغزو، او لاتصال بعضهم بالدعوة الفاطمية مما يفضي الى فرض العقوبات[١٠٥].

وبصورة عامة كان موقف البويهيين والسلاجقة موقفاً عدائياً من المنظمات الشعبية. وساعد على ذلك ان توسع حركة العيارين والفتيان ادى الى تعدد فئاتها واحزابها والى الخلافات بينها على اسس مذهبية وغيرها[١٠٦].

ولما انتعشت الخلافة العباسية في اواخر القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي ورفعت كابوس السلاجقة، أدركت اهمية المنظمات الشعبية ومجالاتها في الحياة العامة، وافضى ذلك الى الاتفاق بين الخلافة وبين منظمات الفتوة، ابتداء بالناصر لدين الله.

يبدو ان الناصر لدين الله دخل الفتوة سنة ٥٧٨ هـ / ١١٩٢ - ٣، وانتهى الى رئاستها سنة ٦٠٤ هـ. ولاحظ الناصر ما بين فئات الفتوة من خلاف، واستمرارها في التجاوز على موظفي الدولة، فقرر سنة ٦٠٤ هـ / ١٢٠٧ م توحيد منظمات الفتوة، وتعزيز تماسكها، ورفع سيرتها الادبية والخلقية، واصدر منشوراً بذلك[١٠٧]. ترأس الناصر لدين الله حركة الفتوة، وسعى لنشر تنظيماتها في البلاد الاسلامية، فأرسل ممثليه سنة ٦٠٧ هـ / ١٢١٠ م الى الامراء المسلمين، ومنهم الايوبيون في الشام ومصر، وسلاجقة الروم، ليشربوا كأس الفتوة على يده، فاستجابوا له، وصار مرجع تنظيمات الفتوة. لقد ادرك الناصر لدين الله اهمية تنظيمات الفتوة في إحداث نهضة جديدة اذ حاول ان يجعل منها تنظيمات فروسية تشيع فيها القيم الخلقية السامية، وحاول ان يكون جبهة تقف في وجه التسلط التركي والتهديد الخارجي الصليبي والمغولي[١٠٨].

---

(١٠٤) انظر: ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٣٢٣، وابو اسحق ابراهيم بن هلال الصابي، رسائل الصابي والشريف الرضي، نشر شكيب ارسلان، ج ١، ص ١٤١ - ١٤٢.

(١٠٥) عن نشاط ابن الرسولي الخباز وعبد القادر الهاشمي البزاز (٤٧٣ هـ) وصلتها بالفاطميين، انظر: ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٣٢٦، وابو عبد الله محمد بن ابي المكارم ابن المعمار، كتاب الفتوة، تحقيق مصطفى جواد وآخرون (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٥٨)، ص ٣٨ وما يليها.

(١٠٦) انظر: ابن الاثير، الكامل في التاريخ، ج ٨، ص ٢٢٠.

(١٠٧) انظر نص المنشور، في: ابو طالب علي بن انجب ابن الساعي، الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير، تحقيق مصطفى جواد (بغداد: المطبعة السريانية الكاثوليكية، ١٩٣٤ -)، ج ٩، ص ٢٢٣ - ٢٢٥.

(١٠٨) انظر: Abdul Mun'im Rashad Moh'd, «The Abbasid Cliphate, 575 / 1179-656 / 1258,» (Ph. D. Dissertation, University of London, 1963), pp. 113-134, and =

هكذا أصبحت تنظيمات الفتوة والسلطة في خط واحد. واستمر هذا الاتجاه في رعاية الفتوة بعد الناصر لدين الله وخاصة زمن المستنصر، الذي كان يفتّي الملوك والاعيان بطريق الوكالة. وكان نور الدين زنكي احد من شرف بلباس الفتوة (سنة ٦٣٤هـ)(١٠٩) في زمنه، وينتظر ان يكون للفتوة دور في الجهاد ضد الصليبيين.

وجاء الغزو المغولي فقضى على الخلافة العباسية، وقطع خط الوحدة الشعبية الرسمية، بل وكافح حركة الفتوة، لتعود الى صفتها الشعبية والى عدائها للسلطة.

ويبدو ان الفتوة استمرت زمن المماليك في مصر والشام ابتداء بالملك الظاهر بيبرس الذي دخل الفتوة في الخط الناصري (سنة ٦٥٩ هـ).

وانتشرت الفتوة في بلاد الروم ايام الخليفة الناصر. وقد أشار ابن بطوطة الى تنظيمات الاخية والفتيان وذكر بعض مفاهيمهم، وجلّهم في الاصل من اصحاب الصنائع. ويبدو من كتب الفتوة المتأخرة ان جميع اصحاب الصنائع والحرف تأثرت تنظيماتهم بمفاهيم الفتوة(١١٠).

ان الموجة المغولية لم تقض على تنظيمات الفتوة، اذ استمر نشاطها وخاصة على الحدود، اذ يبدو ان تنظيمات اهل الصنائع والفتوة (في آلاناضول) تحولت الى تنظيمات عسكرية لها دستور اخلاقي نذرت نفسها للجهاد ضد الغزاة، وجعلت من حرب الطغاة واشاعة الامن والنظام شعاراً لها.

وقد يكشف البحث عن دور كبير لتنظيمات الفتوة وقيمها في الجهاد ضد الصليبيين، كما كشف عن دور التنظيمات الحرفية المتأثرة بالتصوف في نشأة الامارة العثمانية وتوسعها امام البيزنطيين(١١١).

= عبد العزيز الدوري، «نشوء الاصناف والحرف في الإسلام،» **مجلة كلية الآداب** (بغداد)، العدد ١ (حزيران / يونيو ١٩٥٩)، ص ٢٤ وما يليها.

(١٠٩) كمال الدين عبد الرزاق ابن الفوطي، **الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة**، تحقيق مصطفى جواد (بغداد: المكتبة العربية، ١٩٤٥)، ص ٨٨ - ٨٩.

(١١٠) انظر: ابن المعمار، **كتاب الفتوة**، وخاصة المقدمة، ص ٥ - ٩٩.

(١١١) انظر: محمد فؤاد كوبريلي، **قيام الدولة العثمانية**، ترجمة احمد السعيد سليمان، تقديم احمد عزت عبد الكريم (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧)، ص ١٥٠ وما يليها. حيث يوضح كوبريلي الصلة بين العيارين والفتيان والاخية ويبيّن أن تنظيماتها وتنظيمات الرنود والغزاة وأرباب الصنائع تأثرت بآراء الفتوة وبقيم الصوفية، وانها كانت تتولى السلطة وحفظ النظام في فترات التخلخل في المدن وعلى الحدود، وهي تعبر عن الارادة الشعبية المحلية. وكانت تنظيمات الفتوة منتشرة في العراق والشام وشمال افريقيا اضافة الى المشرق والاناضول، وكان لها دور يذكر في قيام الدولة العثمانية.

ويلاحظ ان فترات التحكم الاجنبي وركود الثقافة اربكت مفاهيم الوعي، وحدت من توثبه. ولكن مقوماته ظلت في الارث الثقافي لتظهر من جديد في حركة النهضة في العصر الحديث. لقد بقيت العربية قاعدة للعروبة، وبقي الارث الثقافي قاعدة مشتركة، وهو يحوي فكرة الامة العربية بمفهومها الثقافي ويربط العروبة بالاسلام. ومن هذه الجذور وفي نطاق تحديات داخلية وافكار خارجية ظهر الوعي الحديث ليتجه من العروبة بمفهوم ثقافي اجتماعي الى العروبة بمفهوم سياسي قومي.

الفَصْلُ الرَّابِع

العَرَب في عَصْرِ التنظيمات

يبدو ان مؤسسات الخلافة لم تتطور في العصر العباسي لتلائم التطورات الاجتماعية والاقتصادية. ففي هذا العصر برز كتّاب الدواوين، ولكنهم تحولوا الى بيروقراطية راكدة. كما ان الجيش النظامي الذي أحدثه العباسيون لم يرسخ اذ وقع التنافس فيه بين العرب وغيرهم، وعبثت به الخلافات في البيت العباسي، وتعذر على الخلافة حفظ التماسك او التوازن في صفوفه، مما أدى الى الاعتماد على المماليك الاتراك، دون ان يتعربوا او يتمثلوا التطور الحضاري للمجتمع، فأدى ذلك الى ارباك الخلافة والى اضعاف مؤسساتها العامة والى زيادة التجزئة والضعف المالي.

وبمجيء البويهيين (٣٣٤ / ٩٤٥) وسيطرتهم في مركز الخلافة ادخل الاقطاع العسكري في العراق، لقصور البويهيين عن فهم النظام المالي للخلافة وبالتالي عجزهم عن دفع الرواتب للجند، فبان التدهور في المؤسسات الادارية والمالية للخلافة، وانتقل النشاط التجاري مع الهند والشرق الاقصى من منطقة الخليج ووادي الرافدين الى منطقة مصر والشام.

وبظهور السلاجقة في القرن الخامس / الحادي عشر انتشر الاقطاع العسكري بين ايران وبلاد الشام. الا ان النشاط التجاري استمر في مصر والبلاد العربية على البحر الابيض زمن الفاطميين. ثم عم الاقطاع العسكري مصر والشام ايام الايوبيين (القرن السادس / الثاني عشر).

واستمر الاقطاع العسكري ايام الايلخانيين في العراق، وايام المماليك في الشام ومصر. لكن جريان التجارة بين الشرق الاقصى وعالم البحر الابيض جلب الرخاء لبعض البلاد العربية. الا ان هذا الشريان الحيوي قطع بسيطرة الغرب، ابتداء بالبرتغاليين، على

طرق التجارة الدولية، فكان ذلك اخطر ضربة حلت باقتصاد البلاد العربية ورخائها. وهكذا سدت مسالك التجارة الخارجية حتى القرن التاسع عشر لتفتح لها بوابات من الغرب لفائدة انتاجه ورؤوس امواله على حساب البلاد العربية.

ورث العثمانيون نظام السلاجقة، واتخذوا الاقطاع العسكري للسباهية (التيمار والزعامة) مقابل ارسال عدد من الجند، وهذا طبّق بالدرجة الاولى في الاناضول وفي اجزاء من شمال العراق والشام. ولكن السائد في البلاد العربية هو اعطاء مقاطعات للامراء والولاة مقابل دفع مبالغ مباشرة وضرائب سنوية للسلطان. وفي المناطق القبلية في جنوب العراق والمناطق الجبلية في سورية لم يكن ممكناً تطبيق هذا النظام، وسادت الملكية المشتركة، وكان التحكم للشيوخ المحليين. وفي القرن الثامن عشر، ومع ضعف المركز، ازداد تحكم الاقطاعيين والامراء والشيوخ المحليين والولاة وساد نظام شبه اقطاعي. وفي مصر ساد نظام الالتزام ليتحول ـ نتيجة ضعف الدولة وقوة المماليك ـ في النصف الثاني من القرن الثامن عشر الى المالكانه، اي الالتزام مدى الحياة، مع حق التصرف والتوريث احياناً[1].

ويبدو انه ظهرت بوادر نشاط تجاري محلي في مصر منذ اواخر القرن الثامن عشر، وساهم فيه بعض التجار المتوسطين، ولكنه لم يستمر طويلاً، اذ حلت احتكارات محمد علي محله في التجارة[2].

وجاء استخدام البخار في الملاحة، في الثلاثينات من القرن التاسع عشر، بدءاً بالانكليز (١٨٣٥) وتلاهم الفرنسيون (١٨٣٧) ثم النمسا (١٨٣٩)، وهذا ضمن للاوروبيين التفوق الاستراتيجي والتوسع التجاري. وكان يهم انكلترة ان تبيع منسوجاتها (وتسحب المعادن الثمينة)، بينما كان يهم فرنسا ـ بالدرجة الاولى ـ شراء المواد الاولية كالاصباغ وخيوط النسيج والنباتات الزيتية، مقابل البضائع التي تنتجها او النقد.

ولم يقنع الغرب بالامتيازات الاجنبية، بل ان بريطانيا استغلت ظروف السلطان الصعبة اثناء صراعه مع محمد علي وفرضت معاهدة ١٨٣٨ التجارية عليه لتسري على كل البلاد العثمانية، الا انها طبقت على مصر ابتداء عام ١٨٤٠، وسرعان ما اخذت بها

---

(١) K. H. Karpat, «The Land Regime, Social Structure, and Modernization in the Ottoman Empire,» in: William Roe Polk and R. L. Chambers, eds., *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century* (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1968), p. 41 off.

(٢) Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840,* Modern Middle East Series, 4 (Austin, Tex.: University of Texas Press, 1979), pp. 19 off and 33 off.

انظر ايضاً: جوزف حجار، اوروبا ومصير الشرق العربي، ترجمة بطرس الحلاق وماجد نعمة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٦)، ص ١٣ ـ ١٤ و١٧ وما يليها.

الدول الاوروبية. وبذلك فتحت اسواق البلاد العربية للبضائع والمنتوجات الغربية. وبموجبها اكدت الامتيازات الاجنبية، والغيت الرسوم والضرائب السابقة وكل انواع الاحتكارات في الدولة العثمانية (بما فيها مصر) ووضعت تعريفة جمركية مخفضة (٣ ـ ٥ بالمائة على الوارد و١٢ بالمائة على الصادر بالنسبة للتجار الاجانب). وبينما كان التجار العثمانيون يدفعون ضرائب داخلية فإن التجار الاجانب كانوا معفيين منها ولا يدفعون الا الرسوم الجمركية المخفضة[٣].

وتوسعت التجارة مع اوروبا منذ اواسط القرن التاسع عشر بكثرة الاستيراد، من بريطانيا اولاً ثم من غيرها، وساعد على ذلك زيادة عدد المستهلكين في المدن خاصة. وهذا الغزو أثّر على الصناعات المحلية، وخاصة صناعة النسيج ـ التي كانت نشطة في سد الحاجات المحلية ، فأخذت تتقلص الآن امام المنتوجات الغربية، لتفوق التقنية الغربية ولرخص اسعارها ـ وان كانت اقل دواماً من الانتاج المحلي. هذا الى ان خضوع الانتاج المحلي لضرائب داخلية عالية، وحرمان الصناعة المحلية من كل حماية، وقلة الامن على الطرق، والنظام النقدي القلق ، كل هذا اعاق حركة التجارة المحلية وأدى احياناً الى الركود. وفي الوقت نفسه ادى الغزو التجاري الغربي الى تحويل الغزول والحرير الى النساجين الاوروبيين (خاصة الفرنسيين) مما حرم الصناع السوريين من جانب من المواد الاولية، وزاد في الازمة[٤].

واتخذ التجار الاوروبيون وكلاء محليين ممن يعرفون اللغات الاجنبية، فازدهرت احوال هؤلاء وصاروا فئة متوسطة جديدة راحت تقلد الغربيين وترتبط بهم. وكان عامة هؤلاء من المسيحيين الذين يتمتعون بحماية القناصل، في حين تقلصت فئة التجار المسلمين في حركة التجارة الخارجية لحد كبير. اما الذين تضرروا فهم الذين ارتبطوا بالمصالح الاقتصادية المحلية وعامتهم مسلمون. وتبين ان مصالح وكلاء التجارة الغربية كانت مناقضة لمصالح الصناع المحليين الذين حرمهم الغزو التجاري الغربي العمل والمال. ورافق تدهور الصناعة والتجارة المحليتين انحلال التنظيمات الحرفية، وهو اتجاه شجعته السلطات العثمانية لتجريد النقابات (تنظيمات الاصناف) من نفوذها على الاعضاء. وكان لهذه الاوضاع وما تلاها من ازمات اقتصادية اثر بيّن في الاضطرابات

---

(٣) Jacob Coleman Hurewitz, ed., *Diplomacy in the Near and the Middle East: A Documentary Record,* 2 vols. (Princeton, N.J.: Van Nostrand, 1956), vol. 1, pp. 110-111.

(٤) Moshe Ma'oz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine, 1840-1861: The Impact of the Tanzimat on Politics and Society* (London: Clarendon Press, 1968), pp. 176-179, and Moshe Ma'oz, «The Impact of Modernization on Syrian Politics and Society,» in: Polk and Chambers, eds., *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century,* pp. 346-347.

الطائفية في حلب (١٨٥٠) وفي دمشق (٩ تموز / يوليو ١٨٦٠)[٥].

وساعد هذه الاتجاهات في التجارة اقامة المصارف الاجنبية منذ اواسط القرن التاسع عشر، ودورها في خدمة المصالح الغربية. فقد استخدمت رؤوس الاموال الاجنبية - حكومية واهلية في اتجاهين : الاول المشاريع التي تيسر التجارة والتي تتصل بالنقل والمواصلات وتحديث الموانىء (مثل قناة السويس، وميناء الاسكندرية وميناء بيروت وسكك حديد مصر والشام، وشركة لنج للنقل النهري في العراق)، والثاني تقديم رؤوس الاموال لتشجيع انتاج الحاصلات للاسواق الغربية (مثل القطن وقصب السكر في مصر، والحرير في لبنان، والتمر والحبوب في العراق) لخدمة الاقتصاد الغربي المتوسع، فكان ذلك بداية لربط الاقتصاد في البلاد العربية بالاقتصاد الغربي وتوجيهه لخدمته[٦].

وكان للتوسع التجاري الغربي اثر على الزراعة وعلى نظام الاراضي في الاتجاه الى التوسع في ملكية الارض على حساب اراضي الدولة (خراج / ميري)، والى التوسع في الانتاج الزراعي لحاجة الاسواق الغربية. وعزز ذلك اتجاه التحديث (التنظيمات) في الادارة ونظام الاراضي .

ففي مصر بدأ محمد علي بالغاء اقطاع المماليك والغاء نظام الالتزام، واستولى على الاراضي المشمولة بذلك (١٨١١ - ١٨١٤)، كما استولى على اراضي الوقف. وقام بمسح الاراضي، والغى النظام السائد في القرى وهو الملكية المشتركة واعطى الفلاح حق التصرف بالارض، كما حاول تكوين فئة ملاكة من انصاره وضباطه باعطائهم اراضي واسعة من الاراضي المتروكة وغير المسجلة في المسح (ابعاديات) ثم سمح لاصحابها ببيعها او نقل ملكيتها. وهكذا بدأ الاتجاه نحو تكوين ملكيات كبيرة ايام محمد علي باقطاعاته، اضافة الى العهد بقرى تراكمت عليها الضرائب، الى الاعوان والمقربين مقابل دفع الضرائب (العهدة)، مما ساعد على تكوين ملكيات كبيرة في القرى.

---

(٥) انظر: الياس عبده قدس في: مؤتمر المستشرقين، ٦، ليدن، ١٨٨٥، و Dominique Chevallier, «Western Development and Eastern Crisis in the Mid-Nineteenth Century,» in: Polk and Chambers, eds., Ibid., pp. 206-219.

(٦) Charles Philip Issawi, «The Economic Development of Egypt, 1800-1960,» in: Issawi, ed., *The Economic History of the Middle East, 1800-1914* (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1975), p.359 off, and John P. Spagnolo, *France and Ottoman Lebanon, 1861-1914* (London: Ithaca Press, 1977), عن اتخاذ الفرنسيين وسطاء مسيحيين في بيروت ولبنان (ص ١٦ - ١٧)، وعن دور التبشير الكاثوليكي (من روما) مع المارونيين وتكوين فئة من رجال الدين من طبقات متواضعة (ص ٣٢). انظر ايضاً: هيلين آن ريفلين، **الاقتصاد والإدارة في مصر في مستهل القرن التاسع عشر**، ترجمة احمد عبد الرحيم مصطفى ومصطفى الحسيني (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨)، ص ٢٥٠ وما يليها.

وأدت تشريعات الخديوي سعيد، خاصة قانون الاراضي (٢٤ ذي الحجة ١٢٧٤ / ١٥ آب ١٨٥٨) الى تشجيع الملكية الخاصة. فأرض الفلاح تنتقل الى ورثته، واعتبرت الاراضي الابعادية والعشورية ملكاً لصاحبها، وسمح بتوريث الارض الاثرية (الخراجية)، كما ان الفلاح الذي يزرع هذه الارض لخمس سنوات تصبح ملكه.

وأكدت تشريعات الخديوي اسماعيل هذا الاتجاه اذ سمح قانون ٣٠ آب / اغسطس ١٨٧١ بتمليك الاراضي الخراجية لزراعها مقابل دفع مبلغ، وبعد سنة جعل الدفع الزامياً، وهكذا صارت اكثر الاراضي مملوكة. واخيراً تقرر (١٨٧١) تحويل كافة الارض الخراجية الى ملك.

وساعد التوسع في مشاريع الري، والاتجاه الى انتاج محاصيل تجارية، مع عدم تشجيع الصناعة (بعد ضرب مشاريع محمد علي)، الى اتجاه المتمولين الى الارض، وأدت الحاجة المالية منذ ايام الخديوي اسماعيل الى بيع مساحات واسعة اشتراها المتمولون. هذا الى هرب الكثير من الفلاحين نتيجة الارهاق في الضرائب فبيعت اراضيهم الى ملاكين كبار شيوخ. كما دفعت الديون الفلاحين الى بيع أراض الى المرابين والتجار، وجل هؤلاء اجانب[٧]. وما انتهى القرن التاسع عشر حتى كانت كافة الاراضي الزراعية في مصر، عدا اراضي الوقف، مملوكة.

وهكذا ظهرت فئة من الملاكين الكبار من الاسرة الحاكمة ومن الموظفين الكبار وشيوخ القبائل ومن المتمولين والتجار[٨].

وبدا الاتجاه مماثلاً في الدولة العثمانية في الواقع، ولكنه كان بطيئاً لتعقيد الظروف وبخاصة في المناطق القبلية (كالعراق الاوسط) والمناطق الجبلية حيث توجد أسر اقطاعية حاكمة (مثل لبنان وشمال العراق)، ولكنه كان يختلف هنا في هدفه الاساسي في انه توخى تأكيد حق الدولة في الارض. فقد قام النظام الاجتماعي - الاقتصادي العثماني على التيمار، وكانت الدولة تشرف عليه وتضمن جودة الانتاج. ولكن تدهور السباهية (اصحاب التيمار)، خاصة بعد ظهور البارود، واهمال التيمار، ادى الى ضعف الاساس

---

(٧) اقبل الأجانب على شراء الارض واستغلالها حتى صار بيدهم ١٠ بالمائة من الارض بنهاية القرن التاسع عشر. انظر: Gabriel Baer, *Studies in the Social History of Modern Egypt*, Publications of the Center for Middle Eastern Studies, 4 (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1969), p. 70.

(٨) انظر: Gabriel Baer, *A History of Landownership in Modern Egypt, 1800-1950* (London; New York: Oxford University Press, 1962), chaps. 1 and 2, and

ريفلين، **الاقتصاد والادارة في مصر في مستهل القرن التاسع عشر**، ص ٩١ وما يليها.

الاقتصادي للدولة من جهة، والى بروز دور الاعيان المحليين الذين ازداد نفوذهم باسناد جباية الضرائب اليهم[9].

وبعد ان قضى محمود الثاني على الانكشارية (١٨٢٦) وألغى السباهية معهم، أمر باعادة اراضي التيمارات الى الدولة، وتم ذلك على مراحل عام ١٨٣١، واعطى اكثر هذه الاراضي بالالتزام او المقاطعة. ثم ألغي الالتزام بخط شريف كلخانة سنة ١٨٣٩ رسمياً بعد ان ظهرت مساوئه ليحل مبدأ الجباية المباشرة محله. ففي ٧ شباط / فبراير ١٨٤٠ صدر القرار باعادة تنظيم الضرائب، بالغاء التكاليف الشرعية والعرفية بضرائب زراعية محدودة، وجعلت الجباية من قبل جباة مدنيين يرسلون من الاستانة للجباية. وكان جل الاراضي المزروعة يعتبر اراضي حكومية (ميري) قانوناً، وفي سنة ١٨٤٦ احدث نظام الطابو، وبموجبه يمكن منح حق استغلال هذه الارض للافراد. وأدت الصعوبات المالية الى اعادة الالتزام سنة ١٨٤٢، ليلغى اخيراً بخط همايون سنة ١٨٥٦ ولكنه استمر في الواقع فترة اطول[10].

ثم صدر قانون الاراضي العثماني في (٧ رمضان ١٢٧٤ هـ / ٢١ نيسان / ابريل ١٨٥٨م)، وكان هدفه تأكيد حق الدولة في الارض في وجه القوى المحلية وبقايا الاقطاع، ولكنه انتهى في الواقع الى توسيع نطاق الملكية الفردية. فالدولة كانت تريد توطين القبائل واخضاعها، كما انها ألغت الملكيات المشتركة للاراضي القبلية من اجل انشاء ملكيات صغيرة في وجه الشيوخ، وبالتالي تركيز سلطتها. ولكن خوف الفلاحين من الضرائب والجندية ادى الى تسجيل الاراضي بأسماء رؤسائهم او بأسماء اعيان المدن، مما ادى الى تملك هؤلاء للارض وتحويل الملاكين الصغار الى مزارعين او فلاحين[11].

وهكذا أدى قانون الاراضي الى قيام مجموعة من الملاكين الكبار نتيجة للسماح للشيوخ والاعيان بتسجيل الاراضي المشتركة باسمائهم في بلاد الشام[12]، مما ادى الى تحولات جديدة في الوضع الاجتماعي ـ الاقتصادي. ومع ذلك فقد كان للثورات

---

(٩) انظر: Karpat, «The Land Regime, Social Structure, and Modernization in the Ottoman Empire,» p. 72 off.

(١٠) في لبنان، قامت ثورة فلاحية سنة ١٨٥٨ تطالب بالغاء الامتيازات الاقطاعية، وتبينت ضرورة الغائها بالنظام الاداري للبنان في ٩ حزيران / يونيو ١٨٦١. انظر: Stanford J. Shaw and Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, 2 vols. (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1976-1977), vol. 2, p. 84.

(١١) انظر: Ma'oz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine, 1840-1861: The Impact of the Tanzimat on Politics and Society*, pp. 162-163, and Baer, *Studies in the Social History of Modern Egypt*, pp. 62-64.

(١٢) Karpat, «The Land Regime, Social Structure and Modernization in the Ottoman Empire,» pp. 86-89.

الفلاحية في جبل لبنان (١٨٥٨) وفي جبل الدروز (١٨٨٦ - ١٨٨٧) اثر جدي في الغاء الاقطاع في لبنان وفي تعزيز الملكية الفردية، وفي قيام فئة ملاكين بملكيات متوسطة تعنى بالانتاج لحاجة الاسواق الخارجية.

وفي العراق ألغى العثمانيون الاقطاعات العسكرية السابقة، وابقوا على الوقف وبعض الملكيات الخاصة، وهذا يعني ان جل اراضي العراق، بنظر العثمانيين، يعود للدولة (ميري) ويمكنها ان تُقطع منها اقطاعات عسكرية. ولكن الكثيرمن الاراضي احتفظ به الزعماء المحليون والعشائر العربية في الواقع بحكم استيطانها او التغلب عليها. وهكذا غلب على الاراضي في وسط العراق وجنوبه ملكية عشائرية مشتركة، ولكن الحكومة بقيت تدعي ملكية الارض على اساس انها ميرية الا انها لا تستطيع فرض سيطرتها او ممارسة حق التملك.

وكان الاتجاه في العراق نحو تأكيد سلطة الدولة وتفكيك النظام العشائري، ونحو تشجيع الملكية وتثبيت الحقوق الفردية في الاراضي، محل الملكيات المشتركة للقبائل وفي اراضي الطابو. فالقانون يمكن من تفويض الاراضي الاميرية لزارعها الفعلي، وهذا يعني نقل حقوق التصرف في الاراضي الاميرية الى صغار الزراع، والغاء الملكيات العشائرية المشتركة بتحويلها الى ملكيات فردية. كما اتجهت الدولة الى العناية بالري في الاراضي السهلية في جنوب العراق من ايام مدحت باشا (١٨٦٩ - ١٨٧١). ولكن الاجراءات المتخذة لم تحقق اهدافها، اذ ان الخوف من الجندية والضرائب، ونظرة القبائل الى ديرتها وبالتالي عدم استعداد افرادها شراء سندات الطابو ترك المجال لشيوخ القبائل العربية والكردية ولاعيان المدن والمتمولين، فسارعوا الى تسجيل اراضي القبائل واراضي الطابو باسمائهم وأدى ذلك الى ظهور الملكيات الكبيرة[١٣].

وهكذا افاد من الاتجاه المتمثل في قانون الاراضي العثماني، وبخاصة بعد تطبيقه في سورية (منذ ١٨٦٤) وفي العراق (منذ ١٨٦٩)، فئة من المتنفذين والمتمولين، من الشيوخ والاعيان والتجار بالدرجةالاولى.

- وكان لحركة **التحديث** اثرها في التطور. كانت بداية التحديث عسكرية، اذ قامت الدولة العثمانية في الاساس على فكرة الجهاد ضد البيزنطيين وعلى مواجهة الغرب في طرفه

---

(١٣) Albertine Jwaideh, *Midhat Pasha and the Land System of Lower Iraq*, St. Anthony's Papers, 16 (London, 1963), p. 166 off; Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of Its Communists, Ba'thists and Free Officers* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1978), p. 74 off, and Salih M. Haidar, «Land Problems of Iraq,» (Ph. D. Dissertation, University of London, 1942).

الشرقي. واستمرت هذه الدولة مصدر تهديد للغرب بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر، كما حاولت ان تسهم في صد الغزو الغربي لشمال افريقية في القرن السادس عشر بنجاح، وحاولت مواجهته في المحيط الهندي دون نجاح. ثم توسعت في القرن السادس عشر الى البلاد العربية في المشرق والمغرب (باستثناء مراكش)، مما وضع هذه البلاد في اطار سياسي واحد، وجعلها مفتوحة لحركة التجارة الداخلية وللاتصال البشري[١٤]، الا ان مركز السلطة صار خارجها ـ وهو امر جديد ـ مما جعلها تعتمد على ظروف ادارة الولايات والسلطة المحلية التقليدية، فلم تجد العناية الكافية او التطوير. ومع ان العربية بقيت لحد كبير لغة الدراسات الدينية، الا انها لم تعد لغة الادارة ـ التي صارت تركية ـ ولم تعد الثقافة العربية تجد التشجيع الرسمي، فكانت الفترة العثمانية فترة ركود لها. وهكذا بقيت البلاد العربية في اطار السلطة العثمانية، وهي اسلامية رفعت راية الاسلام في وجه الغرب خاصة، فكان لذلك اثره على الصلة بالغرب، وعلى الوعي العربي وخاصة عند ظهور الخطر الخارجي.

وبدت بوادر التوقف ثم الضعف على الدولة العثمانية امام الغرب منذ اواخر القرن السابع عشر. فإضافة الى فساد الانكشارية وفوضاهم التي توجب الاصلاح، جاءت دروس التفوق الغربي على الدولة العثمانية منذ تراجعهم عن فيينا سنة ١٦٨٣ تؤكد ذلك[١٥]. لقد اصيبت الدولة بهزائم في القرن الثامن عشر وخاصة بعد الحرب الفادحة مع روسيا والتي انتهت بمعاهدة كوجوك كينارجه (١٧٧٤) مما دفعها الى الاصلاح. واتجه ذلك اساساً الى تحديث الجيش على يد سليم الثالث (١٧٨٩ ـ ١٨٠٧) وان سبقته بدايات متواضعة[١٦]. ففي سنة ١٧٩٢ ـ ١٧٩٣ أصدر سليم الثالث سلسلة اوامر وعرفت

---

(١٤) انظر: عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، «العلاقات الاقتصادية والاجتماعية بين الولايات العربية إبان العصر العثماني (١٥١٧ ـ ١٧٩٨)، من خلال وثائق المحاكم الشرعية المصرية،» **المجلة التاريخية المغربية**، السنة ١٠، العددان ٢٩ و٣٠ (١٩٨٣)، ص ٣٩٥ وما يليها.

(١٥) كان فشل القوات العثمانية في حصار فيينا عام ١٦٨٣ اشعاراً بتوقف المد العثماني، اذ تقدم النمساويون وانتصروا على الاتراك سنة ١٦٨٧ وانتهى ذلك بمعاهدة كارلو فيتز سنة ١٦٨٩. وفي عام ١٧١٨ كانت معاهدة بسارو فتز التي تعبر عن هزيمة العثمانيين امام النمسا وروسيا. ثم كانت معاهدة كوجوك كينارجي سنة ١٧٧٤ تتويجاً لانتصار الروس على العثمانيين الذين اضطروا للتنازل عن اول ارض اسلامية في القرم. وفي سنة ١٧٨٧ وقعت حرب جديدة مع روسيا وانضمت اليها النمسا، ولكن احداث اوروبا (اثر الثورة الفرنسية) حدّت من تقدم الروس والنمساويين. وعقدت سنة ١٧٩١ /١٧٩٢، معاهدة سستوفا مع النمسا ومعاهدة ياسي مع روسيا، ومع ان الشروط كانت معتدلة نسبياً الا ان الخطر على العثمانيين بدا واضحاً.

(١٦) حاول خليل حامد باشا وزير عبد الحميد الاول بذل جهد لتحديث وحدات المدفعية بمعونة اختصاصيين فرنسيين، وانشئت مدرسة المهندسين العسكريين بعد قليل. انظر:

Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876* (New York, 1973), p. 21.

بمجموعها باسم نظامي جديد، تتصل بادارة الولايات والضرائب، واهتم بانشاء مدارس عسكرية وبحرية، وكان اخطر اجراءاته البدء بتأسيس جيش حديث يدربه مدربون غربيون، ولكن الجيش القديم خلعه وألغى اصلاحاته[17].

وجاء محمود الثاني (١٨٠٨ - ١٨٣٩) ليتابع الاصلاح. وبعد نكسة، قضى على الانكشارية سنة ١٨٢٦ وألغى الاقطاعات العسكرية الباقية وأعاد انشاء الجيش الجديد، وبدأ بارسال بعثات الى اوروبا لاعداد مدرسين للمدارس وضباطاً للجيش (سنة ١٨٢٧)، واتجه لاعداد ضباط بأن احيا ووسع المدارس التقنية العليا، وانشأ مدرسة جديدة للعلوم الحربية ومدرسة للجراحة (١٨٣٢) والمدرسة الشاهانية للطب (١٨٣٩)[18].

وحاول اصلاح الادارة، فبدأ بتنظيم الادارة المركزية وعمل على فرض سيطرة الحكومة المركزية في الولايات وساعد جيشه في ذلك، فأخضع مناطق مثل كردستان وسحق لحد كبير امراء المناطق (دره بك)، ولكنه فشل في مصر، كما ان الظروف لم تمكنه من تحقيق ذلك في سورية. وحاول تنظيم الاوقاف، وخاصة الوقف الذري، واخضاعها لادارة مركزية وتحويل الوارد للمركز، وهذا اضعف قوة العلماء تجاهه.

وكان التعليم ركيزة اساسية في الاصلاح. انشأ سليم الثالث ومحمود الثاني مدارس عالية تقنية لاعداد ضباط ومهندسين واطباء واداريين، وهذا يتطلب وجود طلاب بدراسة حديثة. فأمر محمود الثاني بانشاء مدارس حديثة رشدية واعدادية ومكتب معارف عدلية (سنة ١٨٣٨) للاعداد للمدارس العسكرية ولتخريج موظفين للادارة، وكان ذلك بداية الاتجاه لاحداث ازدواجية في التعليم توسعت في عهد ابنه عبد المجيد، اذ أوصت لجنة المعارف في تقريرها سنة ١٨٤٦ بانشاء نظام تعليم حديث جنب القديم. وبعد حرب القرم توسع نظام المدارس الحديثة مدنية وعسكرية، كما انشئت مدارس الصبيان (الابتدائية) وهذا التوسع بلغ مداه زمن عبد الحميد الثاني. وهكذا صارت الازدواجية في التعليم، بين المدارس الحديثة والمدارس الموروثة التي تركت لحالها، ظاهرة بارزة في بلاد الدولة العثمانية

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٣ - ٢٥. استصدر الجيش فتوى مفادها ان كل سلطان يدخل نظام الافرنج وعوائدهم ويجبر الرعية على السلوك بها لا يصلح للحكم. انظر: عبد الكريم غرايبة، **سورية في القرن التاسع عشر، ١٨٤٠ - ١٨٧٦** (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٢)، ص ٢٣، ويوسف الدبس، **تاريخ سورية**، ٨ ج (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٨٩٣ - ١٩٠٥)، ج ٨، ص ٦٠٨ - ٦٢١.

(١٨) جدد المدرسة العسكرية ومدرسة الهندسة البحرية، ويعود تاريخها الى ١٧٧٣ و١٧٩٣ على التوالي، وفتح مكتب العلوم البحرية (١٨٣١ - ١٨٣٤). انظر:

Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, (London: Oxford University Press, 1961), pp. 78-83, and Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol. 2, pp. 41-45 and 47-48.

وكان لها اثرها في الحياة العامة(١٩).

وتابع السلطان عبد المجيد (١٨٣٩ - ١٨٦١) الاصلاح، لضرورته وارضاء للدول الغربية، فأصدر في ٣ تشرين الثاني / نوفمبر ١٨٣٩ خط شريف كلخانة فاتحة المراسيم الاصلاحية والتي تعززت باصدار خط همايون في ١٨ شباط / فبراير ١٨٥٦، واستمرت الى سنة ١٨٨٠، وهي ما يسمى بالتنظيمات الخيرية(٢٠).

استهدفت التنظيمات تحديث الادارة، وفرض سلطة المركز على الولايات ووضعها تحت الادارة المباشرة، وتكوين مجتمع يتساوى فيه المسلمون وغيرهم، وتحسين الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية. فقد أعلن خط شريف كلخانة مبادىء مثل حرمة الحياة والمال والغاء الالتزام، وفرض التجنيد المنظم، والمساواة بين اهل الاديان في تطبيق هذه القوانين. وأكد خط همايون هذه المبادىء ورسم المساواة الكلية للرعايا بدرجة اقوى - مساواة غير المسلمين بالمسلمين في الخدمة العسكرية، وفي تطبيق العدالة، وفي الضرائب، وفي دخول المدارس، وفي الوظائف والمعاملة(٢١).

وتعرضت القوانين العثمانية والشريعة للمؤثرات الغربية. فالقوانين العثمانية بدأ تحديثها واعادة تنظيمها سنة ١٨٤٠. ومع إنه رُجع الى قوانين اوروبية عدة في التحديث فإن القانون الفرنسي في الاساس كان المثال. أُتم القانون الجزائي المعدل سنة ١٨٤٠، وعُدّل سنة ١٨٥١، ومع تأثره بالقانون الفرنسي فإنه كان في اطار الشريعة. وأول اقتباس على نطاق واسع للقوانين الغربية جاء في القانون التجاري لسنة ١٨٥٠ وهو لحد كبير مأخوذ من الفرنسي، ثم عدل سنة ١٨٦١، وهذا يصدق على القانون الجزائي لسنة ١٨٥٨، الذي يمثل ثاني قانون اقتبس على نطاق واسع من الغرب. وصدرت قوانين اخرى مثل قانون التجارة البحرية (١٨٦٣) وقوانين اصول محاكمات، ابتداء بالتجارية، (١٨٦١) وكلها تأخذ من القانون الفرنسي. وكان اصدار القانون المدني الجديد او المجلة (١٨٦٩ - ١٨٧٦) حدثاً بارزاً في الاصلاحات القانونية. واحدثت محاكم مدنية (١٨٦٩) موازية في الظاهر للمحاكم الشرعية ولكنها في الواقع قلصت نطاق احكامها.

واصدر سنة ١٨٤٠ مرسوم باعادة تنظيم الادارة واحداث الولايات على غرار

---

(١٩) Abdul-Latif Tibawi, *A Modern History of Syria, Including Lebanon and Palestine* (London: Macmillan, [1969]), p. 134; Shaw, Ibid., vol.2, pp.106-109, and Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, pp. 32-33 and 244-245.

(٢٠) انظر: Hurewitz, ed., *Diplomacy in the Near and the Middle East: A Documentary Record*, vol. 1, pp. 113 and 149.

(٢١) Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, p. 53 off, and Ma'oz, «The Impact of Modernization on Syrian Politics and Society,» p. 335.

الادارة الفرنسية مع مجالس استشارية لها. وفي عام ١٨٦٤ صدر قانون جديد للولايات ولتنظيم الادارة المحلية على اسسس بقيت نافذة حتى نهاية الدولة، وهذه التنظيمات تتجه نحو المركزية في الادارة. وأكدت اهمية التعليم بخط سنة ١٨٤٥ وبتشكيل لجنة لدراسة احواله وقدمت تقريرها عام ١٨٤٦ ولم تقترح الغاء المدارس الاسلامية بل انشاء نظام تعليم حديث مواز، من الابتدائية عبر الثانوية حتى الجامعة. وفي آب / اغسطس ١٨٤٦ صدر قانون باصلاح نظام التعليم في الدولة وبموجبه تولت الحكومة الاشراف على التعليم بدلاً من رجال الدين. ثم انشئت وزارة للمعارف سنة ١٨٦٦، ووضع عام ١٨٦٩ قانون شامل لاعادة تنظيم المدارس الحكومية وهو ينطوي على تأكيد العثمانية مع التحديث[٢٢].

أدت التنظيمات الى احداث نخبة من خريجي المدارس الجديدة، بعيدة عن فئات المجتمع، من ضباط واداريين، وفئة مثقفة طموحة لها اطلاع على بعض جوانب الحضارة الغربية. الا ان الاصلاحات جاءت في ظروف لم تخل من ضغط الدول الغربية ولفائدتها احياناً، فلم تفهم في بعض الاحيان، وجاءت ببدع لم تتقبلها بعض فئات المجتمع، كما انها لم تنفذ بصورة جدية احياناً، وأحدثت نوعاً من القلق في الاوساط المحافظة.

وفي مصر كانت المحاولة للتحديث انشط، اذ قام محمد علي باعادة تنظيم الادارة، واتجه الى انشاء جيش حديث والى تطوير الاقتصاد الذي يسنده، فاستقدم الخبراء والمدرسين وأرسل البعثات ليفيد من العلم والتكنولوجيا الغربية، وبدأ بانشاء المدارس العسكرية والمساعدة، وبانشاء المصانع الضرورية لقواته وخاصة النسيج، وبمحاولة تطوير الزراعة والتركيز على محاصيل زراعية اقتصادية، وباتباع سياسة شبه احتكارية في تسويق الانتاج، وبتولي قسم مهم من تجارة الاستيراد. ولكن نظامه الاقتصادي انهار بعد معاهدة ١٨٤٠[٢٣].

ولكن انشاء المدارس الحديثة استمر، كما استمر ارسال البعثات على العموم حتى ايام الخديوي اسماعيل، وكان لها اثرها في نشر الثقافة الحديثة. وأدى انشاء المدارس الحديثة جنب المدارس الموروثة الى ازدواجية في التعليم وفي الفكر كان لها اثرها البعيد في التطور الثقافي.

وكان لفترة ابراهيم باشا في سورية أثرها، اذ فتحت صفحة جديدة من التحديث والاستقرار، واتخذت تدابير حازمة احدثت تغييرات في جوانب من الحياة القديمة. فقد جرد

(٢٢) Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol. 2, pp. 106 off, 118-119, 74 and 96-98; Davison, Ibid., pp. 44, 92-94 and 253; Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, chap. 3, and ابراهيم خليل احمد، **تطور التعليم الوطني في العراق، ١٨٦٩ - ١٩٣٢** (بغداد، ١٩٨٢)، ص ٣٠ وما يليها.

(٢٣) انظر: حجار، **اوروبا ومصير الشرق العربي**، ص ١١وما يليها، و Issawi, ed., *The Economic History of the Middle East, 1800-1914*, p. 35 off.

الرؤساء المحليون من استقلالهم ومن مهامهم كجباة ضرائب، وفرض الحكم المباشر الذي تطلب اجراءات لضرب قاعدة الكيان المحلي منها فرض التجنيد الاجباري ونزع سلاح الاهلين لتجريد الحكام من قوتهم العسكرية. وأقام ابراهيم مجالس محلية تمثلت فيها فكرة المساواة بين المسلمين وغيرهم باشراك الجميع فيها. كما وضع نظام ضرائب مباشر ليحل محل النظام شبه الاقطاعي الذي شكل مصدر قوة الاعيان الاجتماعية والاقتصادية. لذا لا يستغرب ان يساهم الاعيان في المدن بصورة فعّالة في الثورات في كثير من المدن في بلاد الشام[٢٤]. وفي الحقل الادبي كان لفترة ابراهيم باشا اثر يذكر اذ ارسلت الكتب من مصر الى سورية في مختلف الحقول (وبخاصة للمدارس)، منها اللغة والتاريخ.

وقد يسرت فترة ابراهيم باشا سبيل التنظيمات في سورية. ويلاحظ ان سورية تأثرت بالتنظيمات في الحقل القانوني قبل التعليمي. ولعل الرشدية في حلب (١٨٦١) كانت اول المدارس الجديدة في سورية. وفي الفترة التالية انشئت مدارس في دمشق وحلب وبيروت والقدس، ولكن الحركة لم تأخذ نطاقها الا في الثمانينات من القرن. وطبق قانون الولايات الجديد في سورية سنة ١٨٦٥.

وفي تونس تمثل الاتجاه نفسه للاصلاح، وذلك في محاولة تحديث الجيش وفي انشاء مصانع لحاجاته، وفي انشاء مدارس حديثة (وبخاصة الصادقية) من ايام احمد باي حتى محمد الصادق (وخير الدين التونسي)[٢٥].

ـ وشهدت البلاد العربية **تحولات اجتماعية ـ اقتصادية** أثرت على بنيتها. فقد كانت الفئات العليا في المجتمعات العربية في النصف الاول من القرن التاسع عشر تتكون من العائلات الدينية التي لها ملكيات اراضٍ او الاشراف على اراضي الوقف، يضاف اليها فئة من الوجهاء لها نفوذ سياسي واجتماعي، ومراكز في الادارة وملكيات اراضٍ. ولكن عوامل جديدة اثرت على الوضع وفي مقدمتها تحديث الادارة، وقانون الاراضي، وحركة التجارة الدولية.

كان للتنظيمات الادارية اثرها، اذ ادت ابتداء الى تركيز القيادة المدنية للعلماء والوجهاء، نتيجة اعطائهم حصة كبيرة في الادارة وفي المجالس المحلية. كما ان القضاء وادارة المؤسسات الدينية كانت بيد العلماء. وحاول الاعيان تأكيد مصالحهم وتوسيع

---

(٢٤) Ma'oz, «The Impact of Modernization on Syrian Politics and Society,» p. 334, and Tibawi, *A Modern History of Syria, Including Lebanon and Palestine,* pp. 58-59.

(٢٥) Leon Carl Brown, *The Surest Path: The Political Treatise of a xixth Century Muslim Statesman,* a translation of the «Introcution to the Surest Path to Knowledge Concerning the Condition of Countries,» by Kayr al-Din al-Tunsi (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967).

املاكهم بالافادة من مراكزهم في الادارة والمجالس ونجحوا بوضوح. وكان لديهم الاستعداد للتعاون مع السلطة، ولكنهم مع العناصر المحافظة لم يرتاحوا لبعض جوانب التحديث ومنها المساواة، واصيب نفوذهم بنكسة واضحة في سورية بعد الاضطرابات الطائفية سنة ١٨٦٠ التي انتهت بتأكيد الاتجاه للتحديث فبدأ جدياً بعدها، ولكن هذا لم يحدث في العراق مثلاً[٢٦].

ومن جهة اخرى فإن التوسع الاقتصادي الغربي أدى الى سيطرة رأس المال الاوروبي في المواصلات والبنوك والديون العامة. وأدت حركة التجارة الدولية الى ظهور فئة من الوكلاء والتجار المحليين من الاقليات الدينية على العموم، وهذه الفئة ترتبط بالغرب في نشاطها ووجهتها. وبقي للتجار المسلمين بعض النشاط في التجارة الداخلية، والتفت بعضهم للأرض ليجد فيها مجال استثمار وساعد على ذلك تطبيق قانون الاراضي لعام ١٨٥٨[٢٧].

وأدى الاتجاه الى المركزية والتحديث في الادارة الى تقليص دور العائلات الدينية في القضاء وفي ادارة الوقف من جهة، والى اتجاه الدولة الى تكوين فئة اكثر ارتباطاً بالمركز. وهذا دفع بعض العائلات الدينية والوجهاء المدنيين الى السعي للحصول على مراكز ادارية وعسكرية عن طريق المدارس العثمانية الحديثة. ويلاحظ في الحالين ان اساس القوة الاقتصادية يتمثل في ملكية الارض من جهة وفي التجارة الداخلية من جهة اخرى، وفتحت المدارس الحديثة (وبخاصة في الآستانة) المجال للعناصر الطموحة التي تأمل ان تجد طريقاً الى المراكز، وهذا يتيسر بخاصة للعائلات الغنية. ولكن المدارس العسكرية ـ التي تقوم الدولة بنفقة طلابها ـ كانت مفتوحة للطموحين حتى من العائلات المتواضعة. هذه هي الفئات التي كانت تتطلع الى دور اكبر في الاوضاع الجديدة، ولكن الاتجاهات السياسية والادارية العثمانية لم تكن مواتية كما ينتظر لأن المراكز الادارية تعني بالضرورة توسيع سلطات المركز وتأكيد هيمنة عناصره (التركية) في الادارة.

ــ وبدأ في البلاد العربية اتجاه **للاحياء الثقافي**. وكان دور مصر ريادياً في تحديث

(٢٦) Ma'oz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine,1840-1861: The Impact of the Tanzimat on Politics and Society,* pp. 80 off and 88-99, and Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of Its Communists, Ba'thists and Free Officers,* p. 8 off.

(٢٧) انظر: Issawi, ed., *The Economic History of the Middle East, 1800-1914,* p. 505 off, and فيليب شكري خوري، «طبيعة السلطة السياسية وتوزعها في دمشق، ١٨٦٠ ـ ١٩٠٨،» ورقة قدِّمت الى: المؤتمر الدولي لتاريخ بلاد الشام، ٢، دمشق، ١٩٧٨، المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام، ٢ ج (دمشق: منشورات جامعة دمشق، ١٩٨٠)، ج ١، ص ٤٣٣ وما يليها.

العربية واغنائها، وفي تطوير النثر والكتابة بأسلوب عربي حديث، وفي احياء الشعر العربي القديم وتجديده ـ بدءاً بالبارودي الى شوقي، ثم في حركة التجديد في البحث اللغوي والتأليف في علوم العربية، وفي اعداد مدرسين للعربية وبخاصة بعد انشاء دار العلوم.

وتتصل البدايات بحركة التحديث ايام محمد علي وفتح المدارس الضرورية للجيش ثم مدارس التعليم العام، اضافة الى ارسال البعثات، وتطلبت السياسة التعليمية ترجمة الكثير من الكتب الاجنبية الى العربية، وتأليف كتب بالعربية، واستمرت الحركة لتبلغ ذروتها في العقدين السابع والثامن من القرن التاسع عشر.

وساهم في الترجمة ابتداء بعض المثقفين السوريين يصحح تراجمهم بعض الازهريين (مثل الشيخ نصر الهوريني). ثم كان رائد الحركة رفاعة الطهطاوي ورجال مدرسته. حاول رفاعة تجديد التأليف في قواعد العربية، وقدم مشروعاً لإنشاء مدرسة الألسن لاعداد المترجمين والمدرسين، وافتتحت عام ١٨٣٥. ودعا الى التيسير والبساطة في اسلوب الكتابة، وحاول في مؤلفاته (كما ذكر في **تخليص الابريز**) «سلوك طريق الايجاز وارتكاب السهولة في التعبير حتى يمكن لكل الناس الورود على حياضه»[٢٨]. كما حاول ان يواجه مهمة تطويع العربية للأفكار والتطورات الجديدة، وان يضع للمعاني المستحدثة او يشتق لها مقابلات عربية، او يعرب ما يضطر لتعريبه من مصطلحات جديدة. وألف رسالة في النحو العربي للمدارس «مصنوعة على اسلوب جديد يقرب البعيد للمريد المستفيد»[٢٩]، واعطى اهمية خاصة لتحقيق ونشر امهات كتب التراث، تاريخية وادبية وفقهية، وعمل على نشر بعض المصادر مثل **مقدمة ابن خلدون** و **مقامات الحريري** و**خزانة الادب** للبغدادي و**تفسير الفخر الرازي**. وحاول اعادة كتابة التاريخ المصري والاسلامي على المنهج الحديث ووجه الافكار فيه الى ضرورة التجديد في كتابة التاريخ[٣٠].

هكذا تمثلت اتجاهات التجديد في العربية والكتابة، وهي اتجاهات استمرت ونمت بعده وخاصة في النصف الثاني للقرن.

ألف علي مبارك كتابه **الخطط التوثيقية** (افاد فيه من المصادر العربية ومن آثار الفرنج)

---

(٢٨) رفاعة رافع الطهطاوي، **الاعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٤ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٧)، ج ٢، ص ١١.

(٢٩) محمد خلف الله احمد، **معالم التطور الحديث في اللغة العربية وآدابها** (القاهرة: دار احياء الكتب العربية، [١٩٦١ ـ])، ج ١: مصر في القرن التاسع عشر، ص ٢ ـ ٣، ١١، ٢٠ و ٣٦.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٣، و

Gilbert Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du 19ème siècle (1798-1882)*, 2 tomes (Caire : I. F. A. C., 1982), tome 2, pp. 398 off, 409, 412 et 454.

وفيه تطويع اللغة للتأليف التاريخي والجغرافي والاجتماعي. وكتب عبدالله فكري في الدفاع عن العربية ورفض فكر من يدعو للعامية (١٨٨٩)، ودعا الى تقويم اللسان ونشر الكتب في الآداب والفنون بين افراد الامة كافة بالفصحى، ودعا القادرين الى العمل على الاصلاح بأن يعدلوا طريقة التعليم ويسهلوها لتكون اقرب الى نشر العلوم مع بقاء وحدة اللسان ورأى في ذلك ما يحفظ للعرب آدابهم وتراثهم وييسر الاتصال بتاريخ الامة وقيمها وانتهى الى القول «وآخر الكلام ان اللغة العربية الفصيحة هي سبيل تقدم العرب في جميع احوالهم»[٣١]، وهذا اتجاه يعبر عن وعي عربي واضح.

وكان لمحمد عبده دور في تطوير أدب المقالة النقدية والاصلاحية، وفي تجديد اسلوب الكتابة في الموضوعات الدينية. ودعا في بعض مقالاته الى ايجاد طريقة جديدة في تأليف كتب العلوم العربية وتسهيل اساليبها. وفي (العروة الوثقى) أثرت كتاباته في توسيع مجال الكتابة العربية وفي فتح آفاق جديدة للتفكير والتعبير العربي من جهة، وفي تطوير اسلوب الكتابة العربية وبعث الحيوية والتجديد في طرائقه من جهة اخرى. ودعا الى اصلاح اساليب العربية في التحرير في كافة المجالات، وهو يرى ان العربية في حاجة الى اصلاح ويشير الى ما فعلته الشعوب الغربية (كالفرنسيين) من تأليف المجامع لوضع المعاجم اللغوية ودراسة تاريخ تطور اللغة[٣٢].

وبرزت الصحافة في الثقافة، وخاصة صحيفة وادي النيل، أقدم صحيفة سياسية (١٨٦٧)، ومجلة روضة المدارس التي أنشأها علي مبارك سنة ١٨٧٠ وأشرك في تحريرها طائفة من أعلام الثقافة والأدب في مصر، وعهد بتحريرها الى رفاعة الطهطاوي، وكتب رفاعة في افتتاحية اول عدد ان المجلة ستكون اداة لنشر الرسالة الثقافية لديوان المدارس المصرية، وهي تعميم العلوم ونشر الفنون، ومداولتها بين جميع ابناء الوطن، وأشار الى انها ستكون «بقلم سهل العبارة واضح الاشارة وألفاظ فصيحة غير حوشية ولا متجشمة لصعب التركيب..»، وكان من سياستها التأليف الجديد وتناول فنون علوم مختلطة مع بعض الترجمات «كل ذلك في قالب سهل من أساليب العربية»[٣٣].

وأسست الجمعيات، كجمعية المعارف (١٨٦٨)، وهي اول جمعية علمية ظهرت في مصر لنشر الثقافة عن طريق التأليف والنشر، وتولت طبع الاصول في التاريخ واللغة والادب مثل تاج العروس والبيان والتبيين ومحاضرات الراغب الاصفهاني. وهكذا زاد

---

(٣١) احمد، المصدر نفسه، ص ٢٨ - ٢٩ و٥٨ - ٥٩.

(٣٢) محمد رشيد رضا، تاريخ محمد عبده... وخلاصة سيرة... جمال الدين الافغاني، ٣ ج (القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٠٠ - ١٩٣١)، ج ١، ص ٩٢٦.

(٣٣) احمد، معالم التطور الحديث في اللغة العربية وآدابها، ص ١١.

الاهتمام بنشر كتب التراث وبخاصة ايام الخديوي اسماعيل، كما يبدو من العدد الكبير لمطبوعات بولاق (التي تجاوزت الالفين في حوالى منتصف القرن).

وتطور التأليف في اللغة والادب والنقد والبلاغة. ويلاحظ ان العناية باللغة والادب كانت في جوانب منها صدى لظاهرة أعم هي تنبه الوعي العربي والاتجاه الى ابراز مقومات الامة العربية واثبات شخصيتها امام التحديات.

وتتجلى هذه الظاهرة في الدفاع عن العروبة واللغة العربية في كتابات مجموعة من علماء سورية ولبنان اضافة الى مصر والعراق.

فبطرس البستاني (ت ١٨٨٣) وضع معجمه **محيط المحيط** واراده لخدمة الوطن وابناء العربية مؤملاً ان يرى تقدمهم في المعرفة والحضارة لخدمة لغتهم الشريفة[٣٤].

ووضع احمد فارس الشدياق (١٨٠٤ - ١٨٨٧) **الجاسوس على القاموس** (١٨٦٦) وأوضح ان الباعث على تأليفه «الرغبة في حث اهل العربية على حب لغتهم الشريفة». وهو يرد على من يزعمون ان العربية لا تصلح لزماننا، ويرى ان النقص في مفرداتها جاء نتيجة لما استحدث من فنون وصنائع، وليس ذلك بشين على العربية وانما الشين في استعارة الاسماء من اللغات الاجنبية مع مقدرتنا على صوغها من لغتنا. ولذا كانت الحاجة «الى زيادة تفصيل لمفردات لغتنا ومركباتها وتبين لاصولها من تفرعاتها. .» وهو يدعو الى اللجوء للنحت في هذا المجال، ويناشد الاساتذة الذين يحررون روضة المدارس ان يرجعوا الى النحت لتجنب بعض الالفاظ. والشدياق يشيد بدور مصر الرائد ويقول «فإن مصر مورد العلوم العربية ومصدرها، وكلام مشايخها متبع في جميع الامصار فإذا قرروا طريقة لصوغ الالفاظ المنحوتة اقتدى بهم جميع الكتاب والمؤلفين»[٣٥].

وكتب جبر ضومط مقالات تناولت جوانب من تاريخ العربية وفلسفة نشوئها وتطورها ووسائل ترقيها وتوسع في الحديث عن غنى العربية وأكد انها تتسع لمتطلبات العصر[٣٦].

وألف البعض في اللغة والادب وتاريخه على طريقة حديثة، مثل ناصيف اليازجي في كتابه **فصل الخطاب في اصول لغة الاعراب**، وهو للناشئة[٣٧].

---

(٣٤) البستاني، **محيط المحيط**، ص ٢.

(٣٥) احمد، المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٢٠ - ١٢١.

(٣٧) ناصيف اليازجي، **فصل الخطاب في اصول لغة الإعراب**، فرغ من اعداده سنة ١٨٤٧ وطبع سنة ١٨٨٧.

وعنيت مصر بالدراسات اللغوية، ابتداء برفاعة الطهطاوي في كتابه **التحفة المكتبية في تقريب اللغة العربية** الى حفني ناصف في دراسته «مميزات لغة العرب»[٣٨]، وهي دراسة في جذور اللهجات العربية بضوء القبائل النازلة اصلاً، وذلك باستقراء النطق، الى مقالات محمد عبده في اصلاح العربية واسلوب الكتابة فيها.

وكان لمدرسة دار العلم (١٨٧١) دورها الكبير في تعليم العربية بالمدارس، كما كان لاساتذتها دورهم في التأليف في النحو والصرف والادب وعلوم البلاغة.

وكان من اساتذتها الشيخ حسين المرصفي (ت / ١٨٩٠)، الذي جمع محاضراته فيها في كتاب **الوسيلة الادبية لعلوم العربية**[٣٩]، ولعله اول كتاب ألف في علوم العربية على نهج حديث، واثار مسائل مهمة في تاريخ الادب واللغة وتطور علوم العربية، وهو يكشف عن احاطة مؤلفه بالتراث العربي، وفيه دعوة للرجوع الى المصادر الاولية، ودعوة الى التحرر والنقد في فهم آراء السابقين.

وألف حمزة فتح الله ـ من اساتذة دار العلوم ـ كتابه **المواهب الفتحية في علوم اللغة العربية**[٤٠]. ومما تناوله العلوم العربية،وخصائص لغة العرب، وما يصح الاستشهاد به على اللغة والنحو والصرف، والتعريف بأهم الكتب اللغوية المتداولة.

وكان حفني ناصف من الخريجين الاوائل لدار العلوم (١٨٨٢). وضع كتاباً بعنوان **تاريخ الآداب او حياة اللغة العربية**[٤١]، حاول فيه ان يبين احوال اللغة العربية واستعمالاتها واطوارها من بدء نشأتها الى زمنه، كما انه عني في احاديثه في نادي دار العلوم بالتعريب واصوله في العربية[٤٢].

وشهدت سورية حركة ثقافية وخاصة في الربع الاخير للقرن. ويمكن الاشارة الى دور المدارس المسيحية في لبنان قبل وصول الارساليات الاجنبية (بروتستانتية وكاثوليكية). ولما جاءت هذه لم تعدُ في البداية بناء قواعد محلية بالاستعانة باهل البلاد، كما لم يكن لمطابعها دور في التراث حتى السبعينات من القرن، اذ اقتصرت على الكتب الدينية

---

(٣٨) القاها امام مؤتمر المستشرقين سنة ١٨٠٦.

(٣٩) حسين بن احمد المرصفي، **الوسيلة الادبية للعلوم العربية**، ٢ ج (القاهرة، ١٢٩٢ / ١٨٧٥).

(٤٠) حمزة فتح الله، **المواهب الفتحية في علوم اللغة العربية**، ٢ ج (القاهرة: المطبعة الاميرية، ١٨٩٤ ـ ١٩٠٨).

(٤١) حفني ناصف، **تاريخ الآداب او حياة اللغة العربية**، مجموع المحاضرات التي ألقاها بالجامعة المصرية (القاهرة: المطبعة الجديدة، ١٩١٠).

(٤٢) احمد، **معالم التطور الحديث في اللغة العربية وآدابها**، ص ١٦٢ ـ ١٦٣.

والطائفية حتى الربع الاخير للقرن، ولم يكن لنتاجها فائدة فعلية الا حين بدأت تطبع كتباً ادبية او علمية، وحينئذٍ بدأت مشاركتها في حركة الاحياء الثقافي(٤٣).

وساعدت الارسالية الامريكية في تطوير اسلوب عربي يناسب الكتب المدرسية والتقارير الصحفية، عن طريق كتّاب استعانت بهم، ولكن الجيل الاول لهؤلاء لم يكونوا انتاج مدارسها، مثل الشدياق وناصيف اليازجي وبطرس البستاني. ولكن لا يخفى ان من آثار نشاط الارساليات اثارة روح الخصومة بين الطوائف، وتقوية شعور الكره بين المسلمين للاوروبيين. هذا الى ان ولاء مدارس الارساليات في الاصل لبلادها. ولعل هذا الجو دفع الى انشاء مدارس اسلامية اهلية حديثة، وتذكر هنا الجمعية الخيرية الاسلامية (المقاصد الخيرية) التي قامت بتشجيع من مدحت باشا وكانت معنية في الاساس بفتح المدارس في دمشق وبيروت ومدن اخرى(٤٤).

وفي الربع الاخير للقرن التاسع عشر طبق قانون المعارف (١٨٦٩) بصورة اوضح، وانشئت مدارس حكومية حديثة في سورية، ابتدائية وسلطانية (ثانوية)، في المدن الرئيسية واعداديات عسكرية (رشدية)، واخضعت المدارس بما فيها الخاصة للاشراف الرسمي، ولعل الشكوك بالمدارس التبشيرية والتخوف منها والحاجة الى الموظفين من اسباب ذلك. ويلاحظ ان العناية بالعربية كانت في المدارس الاهلية وبعض المدارس الاجنبية التي تناقص اهتمامها بمرور الزمن. ويلاحظ ان اعداداً متزايدة من السوريين والعراقيين(٤٥) الذين اكملوا المدارس السلطانية والرشدية العسكرية تابعوا الدراسة العالية (مدنية وعسكرية) في اسطنبول. وكثير من الذين شاركوا في الحركة العربية تثقفوا بهذه الطريقة، وبخاصة خريجو الكلية العسكرية.

- ان الصلة وثيقة بين **بدايات الوعي** وظروف البلاد العربية. كانت البدايات ذاتية ناشئة عن التنبه في نطاق الاسلام، وعن الاحياء الثقافي العربي. ان خطّي الحيوية والحركة

---

(٤٣) Tibawi, *A Modern History of Syria, Including Lebanon and Palestine,* pp. 141-142 and Spagnolo, *France and Ottoman Lebanon, 1861-1914,* p. 212 off.

ويلاحظ ان مدارس الإرساليات والكنائس المحلية وسعت نطاق التعليم بين المسيحيين ولكنها لم تجذب المسلمين. وفي حين كان المسيحيون اقرب لتفهم الوجهة الغربية كان المسلمون اكثر تحفظاً ونقداً للتغريب.

(٤٤) Tibawi, Ibid., pp. 146 and 156.

(٤٥) يلاحظ هذا في العراق خاصة، فبين ١٨٧٢ - ١٩١٢ بلغ مجموع الطلبة العراقيين الذين درسوا في الأستانة ١٤٠٠ بينهم ١٢٠٠ من خريجي الكليات العسكرية. انظر: وميض جمال عمر نظمي، **الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية(الاستقلالية)في العراق**، سلسلة اطروحات الدكتوراه، ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٧٤.

في التاريخ العربي كانا في نطاق الاسلام وفي اطار العربية، وفي هذين الاتجاهين كان التوثب باتجاه الاصلاح او النهضة.

بدت بوادر الوعي العربي في النصف الثاني للقرن الثامن عشر في نطاق الاسلام، وتمثلت في دعوة للعودة للاسلام الاول ورفض الانحرافات والرواسب التالية. وفي هذه الدعوة رد على التحدي الداخلي المتمثل في التدهور، وفيها نقد للاسلام المتمثل في السلطة (العثمانية)، ورفض لهذه السلطة وما تمثل.

ويلاحظ ان الاسلام الاول شهد تطابق الاسلام والعروبة، وفترته هي فترة الامجاد العربية الاسلامية. وتمثل الوعي العربي الاسلامي في حركات عربية على اطراف الدولة العثمانية: في الجزيرة العربية (الوهابية)، ثم على طرف الصحراء في شمال افريقية (السنوسية). وواضح ان الحركة الوهابية لا تعترف بالسلطة العثمانية، وترى بحكم نظرتها ان تكون الخلافة عربية. ولم يقتصر هذا الاتجاه على الاطراف بل شمل نطاقاً اوسع كما يبدو من الحركة السلفية في العراق ومصر.

وبدت بوادر تنبّه فكري في مصر في اواخر القرن الثامن عشر، تمثلت في دراسة الحديث بصورة نقدية وفي العناية بالعربية وفي كتابة التاريخ. وكان لاصحاب هذا النشاط دورهم، في بداية فترة محمد علي، في الاحياء الثقافي.

ولكن الموجة الغربية، بمفهومها الشامل، جابهت هذا التنبه الاول لتؤثر على تطور المجتمع وفكره، ومن ذلك ادخال آراء جديدة، خاصة آراء الثورة الفرنسية والمفاهيم الليبرالية، هذا اضافة الى انها أثارت خطر التسلط والهيمنة.

كان الشعور بتفوق الاسلام وقيمه قائماً في النصف الاول من القرن التاسع عشر، يرافقه الاعجاب بتفوق الغرب في العلوم والصناعة، وكان هذا اتجاه دعاة الاصلاح الاولين، وقد نشأوا في الثقافة الاسلامية وتعرضوا للمعارف الغربية مثل الطهطاوي وخير الدين التونسي وحمدان خوجة، اذ أكدوا على سمو الاسلام وتفوق مبادئه وقيمه مع الدعوة الى الانفتاح بالافادة من مصادر قوة الغرب في العلم والاقتصاد، وربط الحرية والحكم البرلماني بمفاهيم اسلامية كالشورى والاختيار وايضاح مساوىء الاستبداد[٤٦].

---

(٤٦) يقول خير الدين التونسي: «الغرض من ذكر الوسائل التي أوصلت الممالك الاوروباوية الى ما هي عليه من المنعة والسلطة الدنيوية ان نتخير منها ما يكون بحالنا لائقاً ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقاً، عسى ان نسترجع منه ما أخذ به من ايدينا ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا»، خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة احوال الممالك**، تحقيق ودراسة معن زيادة (بيروت، ١٩٧٨)، ص ١٠٨ و١١٥ وما يليها. انظر ايضاً: الطهطاوي، «تخليص الابريز،» في: **الاعمال الكاملة**، ج ٢، ص ١١، حيث يقول: «ومن المعلوم اني لا استحسن الإمام يخالف نص الشريعة المحمدية».

الا ان التغلغل والتوسع الغربيين اديا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وبالتدريج، الى شيء من القلق والى شعور متزايد بالخطر على الكيان وبتهديد التراث، واكد ذلك قيام من يؤكد على تفوق الغرب في كل شيء ويدعو الى الاخذ بكل ما هو غربي وتقليده في بعض البلاد (جماعات في لبنان ومصر مثلاً).

وهكذا ظهر في الخط الاسلامي من اراد بث الوعي السياسي في الامة الاسلامية، وتحقيق التعاون بين الحكام المسلمين، لمواجهة الغزو الغربي، ولمكافحة آثاره الاجتماعية من مادية وتحلل (الافغاني). ويلي ذلك ظهور اتجاه الى الاصلاح بالتأكيد على الاصول وعلى ملاءمة الاسلام للتطور الحديث، وفتح باب الاجتهاد والتوسع فيه واعطاء بعض المفاهيم الاسلامية معاني حديثة، وبيان اهمية العلم الحديث وضرورة الاخذ منه، ويرافق ذلك التأكيد على العربية وعلى التراث الحي (محمد عبده وجماعته).

وينتظر ان تظهر في نطاق الخط الاسلامي وجهة عربية، وان تجد بين اصحابه من يدعو لنهضة العرب. قاعدة الاسلام، والخلافة عربية يعز بها الاسلام، بل ويتدرج الى قبول رابطة المواطنة والجنسية بين العرب، وكان لمثل هذا التوجه دوره في تكوين الوعي العربي وفي تنمية الاتجاه القومي.

ومن ناحية اخرى أخذت الآراء الغربية، وبخاصة آراء الثورة الفرنسية، بما فيها مفاهيم الحرية والمساواة والوطنية تتخلل البلاد العثمانية منذ النصف الاول من القرن التاسع عشر ـ وتجد تعابير لمفاهيمها في التركية والعربية[٤٧] ـ وذلك بطريق البعثات والمدارس العسكرية خاصة والصلات الاخرى. وانتجت هذه بمرور الزمن نخبة لها اطلاع على بعض جوانب الثقافة الغربية والفكر الليبرالي. وكان لهؤلاء دور في التحديث في المؤسسات والقوانين، وفي التوسع في المدارس الحديثة. وهذا يعني فتح الباب للتيارات الليبرالية. فصار المتنورون يرون في حرمة النفس والمال وتطبيق القوانين بعدل من اسس الحرية. ولكنها وضعت ابتداء في نطاق اسلامي ـ تحقيق العدالة، والزام الحكم والمحكوم بحرمة القانون، وخاصة حين لوحظ ان التنظيمات لم تقلص صلاحيات السلطان بل زادت من سلطانه. ومنذ السبعينات بدت المشكلة تتجاوز التحديث الى النظر في تحديد السلطة المطلقة للسلطان. وتمثل هذا لدى بعض المفكرين الاتراك ابتداء مثل شناسي، وضيا باشا ونامق كمال، والغالب عليهم الالتزام بالاسلام ووضع مفاهيم الحرية وسيادة الشعب في اطار اسلامي (الشورى، البيعة). وظهر مثل هذا الفكر في بعض البلاد العربية

---

(٤٧) انظر: James Heyworth-Dunne, In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* [BSOAS], vol. 9 (1939), pp. 468-470, and vol. 10 (1940), pp. 400-401.

مثل مصر وبلاد الشام في النصف الثاني من القرن التاسع عشر[48].

– وظهرت فكرة **الوطنية** واشتراك ابناء الوطن بروابط وحقوق وواجبات مشتركة. ومع وجود جذور ادبية لفكرة الوطن في التراث[49]، الا انها اعطيت مدلولاً سياسياً بتأثير الافكار الجديدة، واستجابة لمشاكل داخلية، مثل وضع اهل البلاد في مستوى ادنى من عناصر خارجية متحكمة وطلب المساواة لهم - كما كان وضع الاتراك الشراكسة في مصر بالنسبة للمصريين - او لتخطي المشاكل الطائفية، التي برزت في دمشق ولبنان سنة ١٨٦٠.

ظهرت الفكرة ابتداء مع رفاعة الطهطاوي، الذي يتحدث عن رابطة الوطن ويعطيها منزلة خاصة. فهو يشير الى حديث «حب الوطن من الايمان»، وينظم منظومة وطنية يردد فيها «حب الاوطان من الايمان»[50]. وهو يرى ان روابط ابناءالوطن هي في ان لسانهم واحد، وانهم تحت ملك واحد، وينقادون لشريعة واحدة وسياسة واحدة. وهذا لا يخلو من تأثير لمفهوم الدولة القومية.

---

(٤٨) كانت اول محاولة عثمانية للعمل المنظم في حزيران / يونيو ١٨٦٥، حين انشأ ستة (بينهم نامق كمال) جمعية سرية توسعت بعدئذٍ واطلق عليها اسم العثمانيين الفتيان سنة ١٨٦٧، وأصدروا جريدة الحرية سنة ١٨٦٨، وفي اول عدد جعلوا أساس برنامجهم «حب الوطن من الايمان» و«شاورهم في الامر». واستمروا في نشاطهم بين الآستانة وباريس حتى حلّ اول مجلس للمبعوثان سنة ١٨٧٧ لينهي عملهم في الآستانة ويبدأ في الخارج باسم (تركيا الفتاة) وليفضي الى الاتحاد والترقي. وربما تأثر بعض العرب بهذه الافكار عن طريق الاتراك ولكن التأثير الأوضح على العرب جاء عن الصلة المباشرة بالفكر الغربي. انظر:

Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, pp. 130-131, and

رئيف خوري، **الفكر العربي الحديث: اثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي** (بيروت، ١٩٧٣)، ص ٨٣ وما يليها و١١٣ وما يليها.

(٤٩) كتب الجاحظ رسالة في «الحنين الى الاوطان». انظر ايضاً: ابو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور، **لسان العرب**، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)؛ ابو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرازق الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**؛ البستاني، **محيط المحيط**، مادة «وطن»؛ الطهطاوي، **الاعمال الكاملة**، ج ٢، ص ٤٢٩ - ٤٣٠؛ وهيب طنوس، **الوطن في الشعر العربي من الجاهلية الى نهاية القرن الثاني عشر الميلادي** (حلب، ١٩٧٥ - ١٩٧٦)، ولويس عوض، **المؤثرات الاجنبية في الأدب العربي الحديث**، ط ٢، ٢ج (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٦)، ج ٢، ص ٢٠٨ و٢٢٨ - ٢٢٩.

(٥٠) تبدأ المنظومة هكذا:

هيا نتحالف يا اخوان
بأكيد العهد وبالايمان
ان نبذل صدقاً للأوطان...
للحرب هلموا يا شجعان   حب الاوطان من الايمان

ويتردد البيت الاخير بعد كل رباعية (اربعة اسطر). انظر: **مختارات من كتب رفاعة الطهطاوي**، اختارها مهدي علام وآخرون (القاهرة، ١٩٥٨)، ص ٢٠٦ - ٢١١.

والطهطاوي يعتبر الوطنية رابطة اساسية ودافعاً للتضحية. وهو يربط المواطنة بالحقوق العامة. فانتماء الفرد للوطن يعني «ان يتمتع بحقوق بلده، أعظم هذه الحقوق الحرية التامة في الجمعية التأنسية (اي المجتمع)». وهذا يعني ان ينقاد الفرد لقانون الوطن ويعين على تنفيذه «فانقياده لأصول بلده يستلزم ضمان وطنه له التمتع بالحقوق المدنية والتمزي بالمزايا البلدية». وحين يتحدث عن الحرية يشير بصورة خاصة الى الحرية الدينية، «وهي حرية العقيدة والرأي والمذهب، بشرط ان لا تخرج عن الدين». ولكن الوطنية لا تعني ضمان الحقوق للفرد وحسب بل اداء حقوق الوطن عليه، بما في ذلك ان لا يخل بحقوق اخوانه في الوطن، بصرف النظر عن معتقدهم الديني.

ويرى الطهطاوي ان الاخوة الوطنية موازية للاخوة الدينية، وجميع ما يجب على المؤمن لاخيه المؤمن يجب على اعضاء الوطن من حقوق بعضهم على بعض لما بينهم من الاخوة الوطنية. ويلزم لابناء الوطن ان يتعاونوا لتحسين حالهم ولاصلاح مؤسساتهم وفي كل ما يخص سعادة الوطن وعظمته وغناه. ومحور الوطنية عند الطهطاوي مصر، اشرف وطن واعز الاوطان لبنيها[٥١]. فوطنيته ولاء قوي للارض التي ولد فيها ونشأ عليها.

لقد وضع الطهطاوي مفهوماً للوطنية، جمع فيه بين المفاهيم الحديثة، وبين مفاهيم وامثلة من التراث والتاريخ، وكان لتفكيره اثر واضح على المفكرين بعده[٥٢]. ان لفكرة الوطن جذورا في التراث ولكن التعبير عنها لدى الطهطاوي جديد. وقد تغلغلت الفكرة في المصريين طيلة القرن التاسع عشر، وكان لرفاعة دوره في ذلك[٥٣].

---

(٥١) انظر للطهطاوي: **الاعمال الكاملة**، ج ٢، ص ٤٣٠ - ٤٣٤ و٤٣٧، **ومناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية** (القاهرة، ١٢٨٦)، ص ٧ و٦٦ - ٦٧، ومختارات من كتب **رفاعة الطهطاوي**، ص ٥٥ وما يليها، ٦١ وما يليها و٢٠٦ وما يليها.

جاء في قصيدة له:

. . .

من اصل الفطرة للفَطِن   بعد المولى حبُّ الوطن

للوطن كلٌ ينتسب   ومعاهده أم وأب

. . .

اتخذوهُ لماضيهم حرما   يفدى بالروح وبالبدن

وعزيز الوطن نخدمه   برضا في النفس نحكّمه

مال المصري، كذا دمه   مبذول في شرف الوطن

انظر: **مختارات**، المصدر نفسه، ص ٢١٦. وعن حياة الطهطاوي انظر:

Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du 19ème siècle (1798-1882)*, tome 2, p. 383 off.

(٥٢) انظر: Abdul-Latif Tibawi, «From Islam to Nationalism,» in: *Arabic and Islamic Themes, Historical, Educational and Literary Studies*, papers presented to Abdul-Latif Tibawi by colleagues, friends and students (London, 1974), p. 105.

(٥٣) انظر: Delanoue, Ibid., p. 452.

ويشيد الافغاني، في لمحاته، بدور الوطنية وبأهمية الولاء للوطن في النهضة وفي مواجهة الاستعمار[٥٤].

ويحلل محمد عبده، في مقال «الحياة السياسية»، فكرة الوطن فيبين ان الوطن هو قاعدة الحياة السياسية، ويستشهد بأقوال اهل السياسة، من قدماء اليونان وبعض الفرنسيين المحدثين، فهو يرى «ان خير اوجه الوحدة الوطن، لامتناع الخلاف والنزاع فيه»، ويعّرف الوطن بأنه «مكانك الذي تنسب اليه ويحفظ حقك فيه ويعلم حقه عليه وتأمن فيه على نفسك، وآلك ومالك، ومن اقوالهم (اي اهل السياسية) فيه لا وطن الا مع الحرية» ، فإن لم توجد الحرية فلا وطن لانعدام الحقوق. فهو يربط الوطن بالحرية والحقوق ويرى ان نوال الشرف والسعادة والثروة لا يكون الا بصلاح حال الوطن. وهو ينوه بالصلة بين الوطنية والشرف الذاتي الذي يوجب الغيرة على الوطن، وهو يذكّر بآرائه هذه بالطهطاوي. ومحمد عبده يفكر بمصر ويتحدث عن الوطن في هذا الاطار.

ويشير محمد عبده الى موجبات الحب للوطن والحرص عليه، وهي: اولاً: انه السكن ومكان الاصل، وثانياً: انه مكان الحقوق والواجبات التي هي مدار الحياة السياسية، وثالثاً: انه سبب النسبة التي تحدد منزلة الانسان، وبضوء هذه «وجب على المصري حب الوطن من كل الوجوه». ويجدر ان يذكر ان هذه الآراء جاءت في تيار الوطنية القوي الذي رافق حركة عرابي[٥٥].

ويذكر خير الدين التونسي الوطن مراراً، ويشير الى اهمية غرس حب الوطن في نفوس الافراد، ولكن كلمة الوطن تعني عنده البلاد الاسلامية عامة، لا قطراً بعينه[٥٦].

---

(٥٤) محمد المخزومي، **خاطرات جمال الدين الافغاني الحسيني**، ط ٢ (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠)، ص ١٤٣. ويذكر رشيد رضا ان الافغاني «كان يرشد تلاميذه ومريديه وحزبه السياسي الى وجوب اتحاد اهل كل قطر شرقي الى التعاون على الاعمال الوطنية السياسية والعمرانية». انظر: رضا، **تاريخ محمد عبده... وخلاصة سيرة... جمال الدين الافغاني**، ج ١، ص ٩١٧ و٢٨٩.

(٥٥) انظر: رضا، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩٤ ـ ١٩٥. وقد نشر مقاله في ٢٨ تشرين الثاني / نوفمبر ١٨٨١، انظر ايضاً: محمد عبده، **الاعمال الكاملة**، جمع وتحقيق وتقديم محمد عمارة، ٦ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٤)، ج ١، ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤، وصلاح عيسى، **الثورة العرابية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢)، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠. ويذكر رشيد رضا ان محمد عبده كان يرى ان الوطنية، التي هي عبارة عن تعاون جميع اهل الوطن المختلفي الاديان على كل ما فيه عمرانه واصلاح حكومته، لا تعارض الدين الاسلامي. انظر: رضا، المصدر نفسه، ج ١، ص ٩١٧.

(٥٦) انظر: التونسي، **اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك**، «المقدمة،» ص ١٦٠. كان خير الدين التونسي معنياً بالدرجة الاولى بالمشاكل الداخلية ـ كيف تصلح الدولة الاسلامية مع المحافظة على صفتها، وكيف يرتفع مستواها الى سوية اوروبا ـ وهو يرى ان لا سبب للفجوة بين بلاد الاسلام واوروبا إلّا تقدم الاوروبيين في المعارف التي هي نتاج التنظيمات السياسية المبنية على العدل والحرية، ولذلك يقول: «من اهم الواجبات على امراء الاسلام =

ويؤكد عبدالله النديم في كتاباته، خاصة بعد حركة عرابي، على الجامعة الوطنية، ويدعو للاخوّة الوطنية بين مختلف الطوائف وخاصة بين المسلمين والاقباط، فيقول «يا بني مصر.. ليعد المسلم منكم الى اخيه المسلم تأليفاً للعصبية الدينية، وليرجع الاثنان الى القبطي والاسرائيلي تأييداً للجامعة الوطنية، وليكن المجموع رجلاً واحداً يسعى خلف شيء واحد هو حفظ مصر للمصريين»، بل ويبين ان الجامعة الوطنية اصيلة في مصر، وان الامة الاسلامية والطائفة القبطية «كأهل بيت يتعاونون على المعاش، ويتقاسمون النظر في شؤون البلاد، ويتعاضدون على حفظ الوطن من طوارىء العدوان»[٥٧].

شارك النديم في انشاء الجمعية الخيرية الاسلامية (١٨٧٩)، التي فتحت ابواب مدارسها للطلبة الفقراء من مسلمين ومسيحيين، وقال في افتتاح اولى مدارسها «انها تعلم الاطفال الاخوة في الوطن، وتبعدهم عن التعصب للدين او للعنصر، وتنشئهم على حب الوطن والانسانية»[٥٨].

وهو في ظروف الحماية يؤكد وحدة المصريين المسلمين من عرب وغيرهم فيقول «نحن ابناء مصر لا نفرق بين تركي وعربي وجركسي فكلنا ابناء البلاد»، ويبين ان الاتراك والجركس «منا، حقوقنا حقوقهم خصوصاً وكلمة الدين تجمعنا من قبل... فكلنا ناظر لغاية واحدة هي عمار البلاد وحفظها من العدو وكفّ يد الظلم عنا وعنها، ولا نصل لهذه الغاية الا بالاتحاد»[٥٩].

والنديم يعطي اللغة العربية اهمية خاصة، فهو يقرر «ان من سلم في لغته سلم وطنه ونفسه»، ويدعو المصريين للحفاظ على العربية باعتبارها دليل الهوية قائلاً «اللغة هي انت ان كنت لا تدري من انت». ويبين ان اللغة العربية اساس لاجتماع الكلمة ووحدة الرأي والثقافة وانتظام الهيئة الاجتماعية، وان اضاعتها اضاعة للشخصية الوطنية وتسليم للذات[٦٠]، والنديم هنا يجد في العربية الرابطة الاولى بين ابناء الوطن.

= ووزرائهم وعلماء الشريعة، الاتحاد في ترتيب تنظيمات، مؤسسة على دعائم العدل والمشورة، كاملة بتهذيب الرعايا وتحسين احوالهم على وجه يزرع حب الوطن في صدورهم».

(٥٧) **الاستاذ**، العدد ٤ (١٣ / ١ / ١٨٩٢).

(٥٨) عيسى، **الثورة العرابية**، ص ٢٠١.

(٥٩) السيد يسين، **تحليل مضمون الفكر القومي العربي: دراسة استطلاعية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠)، ص ٥٢.

(٦٠) وهو يرى ان من اسباب التقدم في الغرب والتأخر في الشرق ان حكام الغرب وحدوا اللغة في الممالك التي كونوها، بينما أخطأ حكام الشرق حين تركوا البلاد المفتوحة تتكلم بلغاتها، وحياة اي لغة من ورائها ثورة نفوس اهلها وانفصالهم متى حانت الفرصة. انظر: محمد السعدي فرهود، «عبدالله النديم: حياته وآثاره،» (رسالة ماجستير، جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٩)، ص ٢٧٨ وما يليها: علي الحديدي، **عبدالله النديم خطيب الوطنية**، سلسلة اعلام العرب، ٩ (القاهرة: [مكتبة مصر، ١٩٦٣])، ص ١١٣ و١٢٠، وعيسى، **الثورة العرابية**، ص ٢٢١.

ان الاتجاه نحو الوطنية ظهر في مصر ونما فيها، وكان له اثره على المفكرين خارجها. والوطنية في مصر وخارجها وثيقة الصلة في هذه الفترة ببدايات الوعي القومي.

وبعد جيل من الطهطاوي بشر بطرس البستاني (ت ١٨٨٣) بحب الوطن، والوطن عنده سورية. وكتاباته تكشف عن حماسه للاحياء الادبي وللوطنية. بانت وجهته وسط صراع طائفي (١٨٦٠)[٦١]، وبشر بحب الوطن، والمصالحة، واصدر لهذا الغرض صحيفة (او نشرة) **نفير سورية** (ابتداء من ٢٩ ايلول / سبتمبر ١٨٦٠) دعا فيها للاتفاق بين الطوائف وذكّر ابناء الوطن انه يجمعهم وطن واحد ولغة واحدة وعوائد ومصالح مشتركة[٦٢]. ودعا للتنوير بواسطة المدارس والمكتبات، وأنشأ المدرسة الوطنية في بيروت بعد ثلاث سنوات (١٨٦٣) «على مبادىء الوطنية لتعنى بلغة الوطن وتدعو الى حب الوطن وتشجع الصلات الوطنية بين طلابها»[٦٣]. وراح البستاني يؤكد هذه المفاهيم في مجلته **الجنان** (١٨٧٠) وجعل شعارها «حب الوطن من الايمان» واراد نشر المعرفة عن طريقها واحياء العربية وتحسينها وتشجيع ابناء الوطن على النشاط في التجارة والصناعة[٦٤].

ووضع البستاني معجمه **محيط المحيط** لخدمة ابناء الوطن مؤملاً ان يرى تقدمهم في المعرفة والحضارة بطريق لغتهم الشريفة[٦٥]. وتوج هذا الاتجاه باصدار دائرة معارف عامة (بين ١٨٧٦ - ١٨٨٣)[٦٦]

لقد تمسك البستاني بالشرعية العثمانية، اذ نادى بفكرة وطن سوري في نطاق الدولة العثمانية، وابرز فكرة ارتباط الجماعة الوطنية بالعربية لأن العربية لغة وثقافة قاعدة مشتركة لابناء الوطن[٦٧].

---

(٦١) الحرب الاهلية في لبنان، والفتنة في دمشق سنة ١٨٦٠.

(٦٢) فيليب دي طرازي، تاريخ الصحافة العربية، ٤ ج (بيروت :المطبعة الأدبية، ١٩١٣ - ١٩٣٣)، ج ١ ص ٦٤ و ٨٩ وما يليها. انظر أيضاً: Tibawi, «From Islam to Nationalism,» p. 115.

(٦٣) **الجنان**، السنة ١ (١٨٧٠)، ص ٧٠ - ٧١.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٢ - ٣٠٣. وكان الطهطاوي اول من ردد هذا القول، كما انه كان شعار جريدة العثمانيين الفتيان (حريت) التي صدرت سنة ١٨٦٨ (والتي كانت تحمل شعاراً آخر هو: «وأمرهم شورى بينهم»).

(٦٥) البستاني، **محيط المحيط**، ص٢.

(٦٦) انظر: Tibawi, «Butrus al-Bustani,», in: *Arabic and Islamic Themes, Historical, Educational and Literary Studies*, pp. 228-252.

(٦٧) لا تخلو فكرة الوطنية، كما وردت في الجنان، من لبس. جاء في الجنان: «فلماذا لا نتحد بأخوية كوننا جميعاً اولاد ام واحدة... من... بلاد سورية،... اولاد لغة واحدة وعوائد واحدة. تحت سلطان واحد». **الجنان**، السنة ١ (١٨٧٠) ص ٣٤. وهذا يذكر بأفكار الطهطاوي. ونادى سليم البستاني بالعصبية الوطنية في سورية موضحاً: «بعد ان نكون قد استعربنا عوائد ولغة وموطناً فنصبح امة واحدة وطنية، متجنسة بالجنسية العربية». وهذا لا يخلو من تداخل بين الوطنية والجنسية. **الجنان**، السنة ١ (١٨٧٠)، ص ٦٤٧.

ويتحدث احمد فارس الشدياق (١٨٠٤ ـ ١٨٨٧) عن الوطنية، ورأى ان الوطني الحق هو من يجتهد في نفع وطنه ويعمل مع مواطنيه ويشعر بشعورهم. وقد يتبرم الشدياق من استعلاء الترك على العرب ولكنه استقر عثمانياً في وجهته السياسية، ومع ذلك فهو يرى ان اللغة والجنس يحددان عنصر الامة، وهو يؤكد على اللغة العربية ويرفض تأكيد البعض على اللغة العثمانية على حساب العربية[٦٨].

ويبدو الوعي العربي عند اديب اسحق (١٨٨٤) الذي تأثر بآراء الثورة الفرنسية فدعا للحرية والعدل والمساواة، وآمن باقامة حياة دستورية وبالشورى[٦٩].

واديب اسحاق عثماني في ولائه السياسي، وهو في حديثه عن الوطن يريد الوطن العثماني ابتداء[٧٠]، ولعل فكره تطور بذهابه الى مصر[٧١]. فهو يستمر على ربط الوطن بالكيان السياسي، ولكنه يتجه الى مصر[٧٢]. والوطن عنده خير اسس الوحدة «لامتناع الخلاف والنزاع فيه» كما قال محمد عبده.

وهو هنا في تعريفه للوطن (عند اهل السياسة) يكرر تعريف محمد عبده نصاً[٧٣]، ويجعل الولاء للوطن فوق كل ولاء.

ثم يوضح موجبات الحب للوطن والغيرة عليه، لينتهي الى انها تصدق على مصر وتوجب على المصري حب الوطن من كل الوجوه التي ذكرها، وهو في ذلك يذكر بما قاله محمد عبده[٧٤]. وهو في افتتاحيته لجريدة مصر يعتبر مصر وطنه، ويجد في الديار واللغة

---

(٦٨) خوري، الفكر العربي الحديث: اثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠؛ عماد الصلح، احمد فارس الشدياق: آثاره وعصره (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٠)، ص ٢٣٥ وما يليها، وعوض، المؤثرات الاجنبية في الادب العربي الحديث، ج ٢، ص ٢٤٧ وما يليها.

(٦٩) انظر: اديب اسحق، الدرر، تحقيق ناجي علوش (بيروت: دار مارون عبود، ١٩٧٥)، ص ١٠٢ و١٢٥.

(٧٠) يتحدث اديب اسحق في: المصدر نفسه، ص ٧٣ ـ ٧٤، عن الامة، في عرف اهل السياسة بأنها «الجماعة المتجنسة جنساً واحداً الخاضعة لقانون واحد وذلك على اختلاف اصولها ولغاتها». ثم يعرّف الوطن بـ «البلاد التي يتوطنها سواد الأمة الاعظم ويتوالدون فيها».

(٧١) يلاحظ انه في مقالة «الامة والوطن» لم يتجاوز المفهوم الادبي للوطن.

(٧٢) اسحق، الدرر، ص ٦٧.

(٧٣) يقول: «الوطن.. عند اهل السياسة مكانك الذي تنسب اليه ويحفظ حقه عليك وتأمن فيه على نفسك وآلك ومالك، ومن اقوالهم: لا وطن إلّا مع الحرية». المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٧٤) يذكر اديب اسحق موجبات حب الوطن، «فهو السكن الذي فيه الاهل والولد، وهو مكان الحقوق والواجبات التي هي مدار الحياة السياسية، وهو موضع النسب التي يعلو بها الانسان ويعز، فإذا تقرر ذلك مما قلناه وجب على المصري حب الوطن من كل هذه الوجوه». المصدر نفسه، ص ٦٧.

الرابطة الوطنية[٧٥].

ولعل ما اوردناه يشعر بأثر ما كتب في مصر عن الوطنية في فكر الكتاب في بلاد الشام، ولهذا اهمية خاصة اذ تذكرنا دور هذه الافكار في بدايات الوعي العربي في الاتجاه القومي.

هكذا تبدو فكرة الوطن (والوطنية) في كتابة مجموعة من المفكرين، وبخاصة في النصف الثاني للقرن التاسع عشر، في مصر اولاً ثم في بلاد الشام، لتكون قاعدة مشتركة تتخطى الخلافات الداخلية وخاصة الطائفية. ويرافق فكرة الوطنية الشعور بأن الجهل وفقدان الحرية (او الحكم الدستوري) أساس التخلف، ولذا الدعوة الى نشر المعرفة وتحقيق العدل والمساواة ـ وتلاحظ العناية بالعربية ـ هي ظاهرة عامة، ولكنها لدى البعض صارت الرابطة المشتركة بين ابناء الوطن.

ـ ولعل هذه الاتجاهات لها صلة ببوادر **نشاط ثقافي مشترك في بلاد الشام**. ويمكن الاشارة الى جمعية التهذيب (١٨٤٥ ـ ١٨٤٦) اول جمعية عربية ثقافية[٧٦]، وهي جمعية لم تقتصر على موضوعات لغوية او ادبية بل مست مناقشاتها موضوعات مثل الوطنية واحياء امجاد الماضي. وتكونت الجمعية الشرقية (١٨٥٠) باهداف مماثلة ولكنها كانت كاثوليكية في حين كانت الاولى بروتستانتية. وهكذا قامت الجمعيتان في اطار طائفي[٧٧]. وحاولت الجمعية السورية (١٨٤٧ ـ ١٨٥٢) ان تكون ملتقى لاعضاء الطوائف ولكنها لم تكن شاملة في هذه المرحلة. وقامت العمدة الادبية لاشهار الكتب العربية، ولعلها تخطت الطائفية[٧٨].

وبان الاتجاه الوطني في انشاء الجمعية العلمية السورية (بعد ١٨٥٢ الى ١٨٦٨) برئاسة الامير محمد ارسلان، لتضم اعضاء من مختلف الطوائف ولتعمل على نشر العلوم

---

(٧٥) جريدة مصر، ٢٢ / ١ / ١٩٨٠، ويقول: «فنحن في الوطن اخوان تجمعنا جامعة اللسان»، **الدرر**، ص ١٩٧. هذا في حين انه في مقالة «الامة والوطن» لا يجعل اللغة رابطة في الامة. انظر: الدرر، ص ٥٠ ـ ٥١.

(٧٦) شارك فيها بطرس البستاني وناصيف اليازجي (ت ١٨٧١) واستمرت خمس سنوات.

(٧٧) انظر: Tibawi, *A Modern History of Syria, Including Lebanon and Palestine,* p. 160, and زلمان ازاكوفيتش لبفين، **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان ـ سورية ـ مصر**، ترجمه عن الروسية بشير السباعي (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨)، ص ٦١.

(٧٨) كانت العمدة الادبية برئاسة خالد بيهم، وكان البستاني سكرتيراً ادارياً لها. انظر: Tibawi, Ibid., pp. 171 and 165-166.

انظر ايضاً: جرجي زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، مراجعة شوقي ضيف، ٤ ج (القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٧ ـ ١٩٥٨)، ج ٤، ص ٦٨ ـ ٦٩.

والفنون دون تعرض للامور الدينية او السياسية. ويبدو ان اول مجلس لولاية سورية (بعد تطبيق قانون الولايات فيها) اوصى سنة ١٨٦٧ بأن تعترف الحكومة بتأسيس جمعية ادبية في بيروت هي هذه الجمعية. وقد اعترف بها في ولاية رشيد باشا كفرع لجمعية علمية مماثلة في اسطنبول هي الجمعية العلمية العثمانية(٧٩). وفي نطاق المحاضرات والخطب في الجمعية حاول البعض بيان فضل العرب على العلوم والآداب وان من واجبهم ان يستعيدوا مجدهم، كما ركز على اهمية الثقافة ونشرها. ولم تخل اجتماعاتها من نقد للاوضاع.

وكان ابراهيم اليازجي احد اعضاء الجمعية، وتغنى بشعره بمجد العرب الماضي واشار الى تفوقهم في العلوم، ورأى ان العرب تأخروا حين سيطر عليهم الاجانب وحين اهملوا العلوم وحل التعصب محل الدين، وعنده ان لا سبيل للعرب لاستعادة مجدهم الا بعكس ذلك(٨٠).

لقد ذكّر اليازجي بالامجاد العربية في اكثر من قصيدة مثل قصيدته الميمية:

سلام ايها العرب الكرام — وجاء ربوع قراكم الغمام(٨١)

وفي هذه الفترة نشرت القصيدة البائية ومطلعها:

تنبهوا واستفيقوا ايها العرب — فقد طمى الخطب حتى غاصت الركب(٨٢)

ولعل دور الجمعية اعطى اكثر من دلالته في بعض الجهات، اذ يشير تقرير للقنصل

---

(٧٩) انظر: Max L. Gross, «Ottoman Rule in the Province of Damascus, 1860-1909,» (Ph. D. Dissertation, Georgetown University, 1979), p. 139.
وهكذا انضم اليها اعضاء من دمشق وبعض المصريين، كما انضم اليها بعض رجال الدولة مثل كامل باشا وفؤاد باشا. انظر ايضاً: غرايبة، سورية في القرن التاسع عشر، ١٨٤٠ - ١٨٧٦، ص ٢١٥ - ٢٢١؛ زيدان، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٦٩ - ٧٠، و Tibawi, Ibid., pp. 160-161.

(٨٠) انظر: عيسى ميخائيل سابا، الشيخ ابراهيم اليازجي، سلسلة نوابغ الفكر العربي، ١٤ (بيروت: دار المعارف، ١٩٥٥)، ص ٤٩ - ٥١ و٧١ - ٧٤.

(٨١) ومنها:

لعمرك نحن مصدر كل فضل — وعن آثارنا اخذ الأنام
ونحن اولو المآثر من قديم — وان جحدت مآثرنا اللئام

ثم يقول:

ولسنا القانعين بذكر هذا — وليس لنا بعروته اعتصام
ولكنا سنجهد في المعالي — الى ان يستقيم لها قوام

انظر: لويس شيخو، الآداب العربية في القرن التاسع عشر، ط ٢ مصححة مع زيادات شتى، ٣ ج (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٢٤ - ١٩٢٦)، ج ٢، ص ٤٠ - ٤١.

(٨٢) ومنها:

لنطلبن بحد السيف مآربنا — فلن يخيب لنا في جنبه ارب =

الرومي (ك . م . بازيلي) سنة ١٨٦٨ الى الاجتماعات الادبية في بيروت والتي كانوا يتحدثون فيها عن الامجاد العربية، والى ان الاحاديث صارت تتناول السيطرة والظلم التركي[٨٣].

فمن الواضح ان الاطار في هذا الاتجاه ثقافي، ولم تكن هناك دعوة لكيان سياسي، كما ان التطلعات كانت في نطاق سوري . ثم ان الفكرة العثمانية ـ محافظة او مجددة ـ كانت لا تزال هي السائدة في هذه الفترة[٨٤].

وهذا التنبه الثقافي يخفي وراءه، او يدل بذاته، على نوع من القلق في سورية. وعوامل هذا القلق مختلفة، تتصل بالتطورات الاجتماعية ـ الاقتصادية، من: تفكك النظام الاقطاعي، وظهور الملكيات الفردية الكبيرة، وظهور فئات من المسيحيين ترتبط بالمصالح التجارية والصناعية الغربية، ومن رد فعل فئات من المسلمين للنظام الجديد الذي احدثته التنظيمات ادى الى تقليص حكم الشريعة، والى تحديد النفوذ الموروث لعائلات الاعيان . وهذه ظواهر عامة ولكنها بدت في سورية في فترة اسبق منها في العراق مثلاً.

كان المجتمع يقوم ـ في المفهوم العثماني ـ على وحدات كبيرة، هي الملل، وعلى وحدات اجتماعية ، مثل المهن، والقبائل، ولكل رؤساؤها واعيانها وشيوخها . فجاءت التنظيمات تهدد التكوين الاجتماعي، اذ انها اتجهت الى المركزية والى تكوين بيروقراطية حكومية تتعامل مع الرعية كأفراد لا كجماعات، وفي هذا تقليص لدور الاعيان التقليديين ومن هنا مقاومتهم للاصلاح[٨٥]. ومما كان يعزز تأثير الاعيان وسيطرتهم على نظام التعليم الموروث ومنزلتهم الدينية.

ويمكن الاشارة هنا الى شعور المسيحيين في سورية بأنهم ادنى درجة من غيرهم في الاطار العثماني . ومع ان التنظيمات جاءت بفكرة المساواة، الا ان نظرتهم بقيت في الغالب سلبية، فقد بقي ابناؤهم بعيدين عن المدارس الحكومية، وتحاشوا الخدمة العسكرية واكتفوا بدفع البدل[٨٦].

= والقصيدة في الارجح لابراهيم اليازجي . ويذكر لويس شيخو انها نشرت غفلاً عن اسم صاحبها. شيخو، المصدر نفسه، ج٢، ص ٤٣ . ونسبها معاصرون ومنهم سليم سركيس الى احد العلماء المسلمين. انظر: سامي الكيالي، **الادب والقومية في سوريا** (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية ، ١٩٦٩) ، ص ١٠٢ - ١٠٤ .

(٨٣) انظر: ليفين، **الاتجاهات الاجتماعية والسياسية**، ص ٧٧ .

(٨٤) انظر: C. Ernest Dawn, *From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism* (Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1973), p. 132.

(٨٥) انظر: Gross, «Ottoman Rule in the Province of Damascus, 1860-1909,» pp. 21-24.

(٨٦) Tibawi, «From Islam to Nationalism,» pp. 103-104.

وهكذا نجد بين المسيحيين من يتجه للانفصال عن الحكم العثماني ومن يفضل الارتباط بالغرب، في حين اتجه بعض مفكريهم الى الدعوة الى حكومة تضمنت المساواة، ليجد في العربية لغة وثقافة قاعدة وطنية مشتركة.

ويبدو ان المناداة بالمساواة بين العرب والترك، والاشادة بدور العرب في الاسلام، وذكرى الخلافة العربية، كانت رائجة بين العرب المسلمين. وكان الخوف من الخطر الغربي مع النظرة الاسلامية من عوامل الدعوة للاصلاح ومن الدوافع للتمسك بالكيان العثماني، وكانت هذه مجال التقاء مع الاتراك الاحرار. وتوجت الدعوة للاصلاح في دستور مدحت (١٨٧٦) بتأكيد الحرية والحد من الاستبداد. وقد جاء في «الخط الشريف السلطاني» اقرار بأن التدني نشأ عن الانحراف في الادارة الداخلية اكثر مما نشأ عن العوامل الخارجية، وان صلاح الحكم يتطلب محو الخطايا وسوء الاستعمال الناشىء عن الحكم الاستبدادي الفردي والتأكيد على «نعمة الحرية والعدالة والمساواة» والاخذ بـ «اصول توسيع المأذونية في الادارة»[٨٧].

لكن دستور مدحت علق بعد حل مجلس المبعوثان الاول (١٩ آذار / مارس ١٨٧٧ - ١٤ شباط / فبراير ١٨٧٨) ليعقبه حكم استبدادي فردي ادى الى شل الحركة الاصلاحية والى اتجاه دعاتها الى العمل في الخفاء او الهجرة الى الخارج.

وكان تعليق الدستور اثناء الحرب الروسية - العثمانية (١٨٧٧ - ١٨٧٨) التي كانت هزيمة تامة للدولة، اذ احتل الجيش الروسي ادرنة واتجه صوب اسطنبول وبدت الدولة على وشك الانهيار[٨٨].

ـ وينتظر ان تولد هذه الاوضاع تذمراً وقلقاً في سورية،فالدولة العثمانية في انحدار رغم الاصلاحات، وأزّم ذلك ضغط الدول الغربية. ومع حرص العرب المسلمين على سلامة الدولة امام الخطر الخارجي، فإن الشعور بعجز الدولة عن حماية البلاد كان سبباً للقلق والتفكير بالمصير[٨٩].

---

(٨٧) انظر ترجمة: **الخط الشريف السلطاني، والقانون الاساسي** (استانبول: مطبعة الجوائب، ١٢٩٣ هـ)، ص١ - ٤.

(٨٨) انتصر الجيش الروسي في بلفنا، ثم عبر جبال البلقان واحتل أدرنة في ٢٠ كانون الثاني / يناير ١٨٧٨ وتحرك باتجاه العاصمة. وجاء التدخل البريطاني ليوقف تقدم الروس. وخضع السلطان عبد الحميد لشروط الصلح الروسية في معاهدة سان ستيفانو (١٣ آذار / مارس ١٨٧٨). ثم عدلت هذه المعاهدة - بتدخل الدول الاوروبية في مؤتمر برلين - بمعاهدة برلين في ١٣ تموز / يوليو ١٨٧٨.

(٨٩) ولعل هذا حصل اثر قيام حرب القرم سنة ١٨٥٦، كما يبدو من تقرير القنصل البريطاني في حلب سنة ١٨٥٨، الذي ينوه بكره العرب في شمال سورية للاتراك ويبين انهم يرونهم مسلمين متدهورين، ويضيف: «والسكان المسلمون لشمال سورية يأملون بالانفصال عن الدولة العثمانية وتكوين مملكة عربية برئاسة شريف مكة». =

ويبدو ان انتصارات الروس ولدت ذعراً في بعض الاوساط في سورية نتيجة عجز الدولة العثمانية عن حماية اراضيها، وخوفاً من احتمال استيلاء دول غربية اخرى على البلاد[٩٠]. وهذا الوضع ادى الى حركة بين الوجهاء في سورية، وكان ان عين جودت باشا لولاية سورية في اواسط شباط / فبراير ١٨٧٨، وبعد وصوله بقليل بدت بوادر الحركة.

ولم يبن خلال الحرب ما يشعر بقيام اي شعور جدي ضد العثمانيين، رغم ما تحملته سورية من متاعب، كما كانت العلاقة بين المسلمين والمسيحيين طبيعية. ولكن التحرك كان في الفترة الاخيرة للحرب الروسية ـ العثمانية، حين بان الخطر. فقد عقدت سلسلة اجتماعات بين الوجهاء المسلمين من مختلف انحاء بلاد الشام[٩١]، في صيدا وبيروت وتوجت باجتماع في دمشق.

اتجهت الحركة الى استقلال سورية في حالة تعرض البلاد لخطر استيلاء دولة اوروبية، وبخلاف ذلك تكوين الاتجاه نحو الحكم الذاتي في اطار الدولة العثمانية. ورأت الحركة في الامير عبد القادر رئيساً للدولة الجديدة، وقد قبل الامير من حيث المبدأ برنامج الوجهاء ولكنه نصح ان يؤجل الموضوع الى ان يتبين كيف ستخرج الدولة من الحرب، كما ان يوسف كرم الذي كان يعيش في اوروبا تبادل رسائل مع الامير عبد القادر حول مشروع سياسي يبدو وكأنه يتلاءم مع مشروع الوجهاء[٩٢].

= انظر: عبداللطيف الطيباوي، «نصوص وحقائق لم تنشر عن اصل النهضة العربية في سورية،» **مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق**، السنة ٤٢، العدد ٤ (١٩٦٧)، ص ٧٨٤. هذا ويجب ان تؤخذ تقارير القناصل الاوروبيين بحذر لأنها تعتمد احياناً على الإشاعات او على اخبار غير موثقة، كما انها تتأثر عادة بمصالح الدول المعنية. انظر: عادل الصلح، **سطور من الرسالة: تاريخ حركة استقلالية قامت في المشرق العربي سنة ١٨٧٧** (بيروت: [د.ن.]، ١٩٦٦)، ص ١٢٨.

(٩٠) انظر: الطيباوي، المصدر نفسه، ص ٧٨١، حيث يشير الى تقريرين سريين يبينان بوضوح ان بريطانيا فكرت باحتلال سورية وذلك قبل ان تتفق مع السلطان على احتلال قبرص.

(٩١) شارك في الاجتماعات حوالى ثلاثين شخصاً من صيدا وبيروت ودمشق وحلب وحمص وحماه واللاذقية ومن حوران وجبل الدروز، وبينهم سنّة وشيعة ودروز وعلويون. وممن شارك في الاجتماعات احمد باشا الصلح (من صيدا)، الذي بلغ مراكز عالية في الادارة العثمانية، وهو قائد الحركة، والسيد محمد امين بن علي الحسيني، المفتي الشيعي لبلاد بشارة (قائمقامية صور)، وعلي عسيران من اعيان الشيعة في صيدا، وشبيب باشا الاسعد الوائلي العين الشيعي البارز في بلاد بشارة، والشيخ احمد عباس الازهري من علماء بيروت الذي كان تلميذ الافغاني في القاهرة حتى سنة ١٨٧٤. وهناك مؤيدون مهمون للقرارات التي توصلت اليها الاجتماعات مثل ابراهيم الجوهري، رئيس بلدية صيدا لسنين، وحسين افندي بيهم ممثل بيروت في مجلس المبعوثان الاول، وحسين تقي الدين الحصني، من اعيان الشيعة في دمشق. انظر: Gross, «Ottoman Rule in the Province of Damascus, 1860-1909,» pp. 248-249.

(٩٢) انظر: الصلح، **سطور من الرسالة: تاريخ حركة استقلالية قامت في المشرق العربي سنة ١٨٧٧**، ص ٩١ ـ ٩٤ و١٠٠ وما يليها. ويرد ان ثلاثين من الوجهاء تداولوا مع الامير عبد القادر، وانهم زاروا صيدا وجبل عامل وعكا ويافا والقدس وبعلبك وغيرها. المصدر نفسه، ص ١٠٤.

وهكذا يبدو ان حركة الوجهاء سارت على اسس وطنية لا طائفية، وانها تحركها الفكرة العربية. وهناك ما يشعر بأن آراء الحركة استمرت في الجمعية الخيرية الاسلامية التي تم تأسيسها سنة ١٨٧٨ بتأييد من مدحت باشا(٩٣).

وبعد تعيين جودت باشا سمع السلطان عن الاجتماعات السرية للوجهاء وأمر باعتقال بعضهم، ولعله تأثر بأدلة اخرى للتذمر. فبعد انتهاء مؤتمر برلين (١٢ تموز / يوليو ١٨٧٨) باسبوعين ظهر منشوران على جدران المباني العامة الرئيسية في دمشق يهدفان بوضوح الى إثارة اهالي سورية الى الثورة على الحكم العثماني، الاول بالعربية يتهم الحكم العثماني بأنه مسؤول عن الازمات السيئة التي حلت بسورية، والثاني بالعربية والتركية وكان موجهاً لجودت باشا مباشرة ويتهمه بالفساد على نطاق واسع ويذكر اعماله السيئة، وكلا المنشورين يناشد اهالي سورية بقوة للقيام ورفع الكابوس الذي ارهقهم(٩٤).

لقد أثارت حركة الوجهاء احتمالين: الاول الاستقلال في حال انهيار الدولة العثمانية، وهذا انتهى بسان ستيفانو (ثم معاهدة برلين)، والثاني الحكم الذاتي او الادارة الذاتية في حال بقاء الدولة. وفي حركتهم تشجيع للعناصر التي تتذمر من الحكم العثماني والتي تطمح الى ادارة ذاتية او الى اكثر من ذلك. وجاءت المناشير تهاجم سوء الادارة العثمانية وتدعو لرفع الكابوس العثماني. ومن المتعذر الفصل كلياً بين الظاهرتين، وخاصة وان المناشير لا تحمل دعوة للانفصال.

ويبدو ان تأثير حركة الوجهاء لم ينته في ولاية جودت باشا بل استمر ايام مدحت الذي عيّن لولاية سورية في ٢٢ تشرين الثاني / نوفمبر ١٨٧٨ (الى ٣١ آب / اغسطس ١٨٨١)، كما لا يحسن مناقشة المناشير التي ظهرت في ولاية مدحت باشا (وبعيد عزله) دون ربط بالمناشير التي ظهرت في ولاية جودت باشا.

لعل تعيين مدحت باشا أثار بعض التفاؤل، فقد اتبع سياسة اكثر انفتاحاً من سلفه. فقد ادخل كثيراً من العرب في الوظائف (منها قائمقاميات ومتصرفيات) وأعطى الاقليات تمثيلاً اوسع في الادارة. وشجع تطور الصحافة ونشر الآراء الجديدة حتى تجاوز عدد الصحف الاثني عشرة في زمنه. واهتم بانشاء الطرق وضبط الامن لتيسر حركة التجارة. كما

---

(٩٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٤، وفريتز شتيبات، «تغلغل المفاهيم السياسية الاجتماعية في بلاد الشام في القرن التاسع عشر،» ورقة قدّمت الى: المؤتمر الدولي لتاريخ بلاد الشام، ٢، جامعة دمشق، ١٩٧٨، ج ٢، ص ٦١١ وما يليها.

(٩٤) انظر: Gross, «Ottoman Rule in the Province of Damascus, 1860-1909,» p. 252, and Great Britain [G.B.], Foreign Office [F.O.], «78/2848, Alieh: Eldrige to Layard, no. 74, August 21, 1878, A.A.E. 11,» and «Damascus: Rousseau to Waddington, no. 7, July 30, 1878,».

انه حاول اشراك الاعيان في تمويل المشاريع التنموية مثل ترام طرابلس، وشجع على انشاء غرفة تجارة بيروت. وأبرز ظاهرة لذلك انه في سعيه لتوسيع التعليم حث الاعيان على انشاء جمعيات لهذا الغرض، فتأسست الجمعيات الخيرية الاسلامية (المقاصد) في عدة مدن مثل دمشق وبيروت وصيدا. ويبدو انه لاحظ ان التعليم لا يزال بالدرجة الاولى بيد مدارس الارساليات الاجنبية، وهذه لها اغراضها، فأراد توفير تعليم حديث لأبناء المسلمين لفائدتهم وفي مصلحة الدولة. وفعلاً بلغ عدد المدارس اكثر من ثلاثين مدرسة منها عدد من المدارس الرشدية الرسمية، وجلها بأموال اهلية، ولعله حاول التعاون مع المتنورين كما يبدو من تشجيعه للشيخ طاهر الجزائري لانشاء مكتبة عامة توسعت بعدئذٍ الى المكتبة الظاهرية المشهورة[٩٥].

وينتظر في مثل هذا الجو ان تستمر اية اتجاهات قائمة؛ ومن هذه فكرة الادارة الذاتية، اذ ان جماعة من التجار ورجال الاعمال قابلوا السير هنري لايارد السفير البريطاني في الآستانة، اثناء زيارته لسورية سنة ١٨٧٩، وكشفوا له باسم عرب سورية ـ بصرف النظر عن اديانهم ـ عن رغبة في ادارة لا مركزية.

ويبدو ان مدحت باشا كان يعرف بوجود تذمر وتطلعات لدى السوريين. ففي المذاكرة بينه وبين السير هنري لايارد، اشار الاخير الى معلومات وصلته عن مؤامرة عربية او اسلامية مركزها ـ كما يقال ـ المدينة او مكة، ومن اغراضها اقامة امبراطورية عربية، وأجاب مدحت باشا بأنه وصلته حديثاً معلومات تؤكد هذه الاخبار[٩٦].

وقد تكون مثل هذه المعلومات صدى فيه مبالغة لحركة الوجهاء وهذا ما يفهم ضمناً من تقرير للقنصل الفرنسي من بيروت (دي لا بورت) بتاريخ ٩ تشرين الاول / نوفمبر سنة ١٨٧٩، تحدث عن مؤامرة عربية لها شركاء في حلب والموصل وبغداد ومكة والمدينة غايتها اقامة مملكة عربية، وان اسم الامير عبد القادر الجزائري في دمشق ورد على ان يكون ملكاً لهذه المملكة. ثم بين ان هذه الاخبار من قبيل الاشاعات وانه لايستطيع أن ينفي او يثبت صحتها[٩٧].

وأشار السير هنري لايارد في حديثه مع مدحت باشا الى ما سمعه من القنصل

---

(٩٥) Gross, Ibid., pp. 315 and 270 off; Tibawi, *A Modern History of Syria, Including Lebanon and Palestine,* p. 156, and Shamir, «The Modernization of Syria,» in: Polk and Chambers, eds., *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century,* pp. 356 off and 376 off, and

الصلح، سطور من الرسالة: تاريخ حركة استقلالية قامت في المشرق العربي سنة ١٨٧٧، ص ١٣٥ ـ ١٣٨.

(٩٦) Tibawi, Ibid., pp. 162.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ١٦٢ ـ ١٦٣.

البريطاني هندرسن ومن غيره الى وجود جمعيات سرية في حلب ودمشق وبيروت ومدن اخرى، وأضاف انه أكد له ان جمعيات سرية مؤلفة من مسلمين ومسيحيين موجودة في سورية وان هدفها القيام بحركة لتخليص الولاية من سوء حكومة السلطان واقامة نوع من الحكم الذاتي[٩٨].

مثل هذه المعلومات تشير الى تسرب اخبار الى قنصل او آخر عن تحرك سري بين المسلمين يهدف الى اقامة حكم ذاتي والى ان مسيحيين اشركوا في بعض اللجان السرية. ولما ظهرت المنشورات ايام مدحت باشا، كتب القنصل الفرنسي في بيروت رسالته بتاريخ ٢ حزيران / يونيو سنة ١٨٨٠ يشير الى ظهور المناشير في بيروت ودمشق وانها تدعو الاهلين للمطالبة بالحكم الذاتي. وأوضح انه يميل الى ان الحرب الروسية (١٨٧٧ ـ ١٨٧٨) احيت آمال السوريين لنيل الاستقلال. وهو بذلك يربط ظهور المناشير بالجو العام الذي تأثر بالحرب المذكورة[٩٩].

ظهرت هذه المناشير سنة ١٨٨٠ وكتب عنها الكثير[١٠٠]. ظهر المنشور الاول في بيروت في مطلع حزيران / يونيو سنة ١٨٨٠، وازالته الشرطة بسرعة، دون ان يحس به[١٠١]. وبعد ايام ظهر منشور جديد، وفي ٢٧ حزيران / يونيو، الصق منشوران او ثلاثة في شوارع بيروت[١٠٢] وفي تموز / يوليو ظهر منشور في دمشق[١٠٣]. وفي كانون الاول /

(٩٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٢ ـ ١٦٣، و الطيباوي، «نصوص وحقائق لم تنشر عن أصل النهضة العربية في سورية،» ص ٧٨٦.

(٩٩) انظر: زين نور الدين زين، **نشوء القومية العربية مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية التركية**، ط ٢ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٢)، ص ٦٢.

(١٠٠) انظر: George Antonius, *The Arab Awakening: The Story of the Arab Movement* (London: Hamilton, 1938), pp. 82-84, and

زين، المصدر نفسه، ص ٦١ ـ ٦٦ و١٦٣ ـ ١٦٥؛ الطيباوي، «نصوص وحقائق لم تنشر عن اصل النهضة العربية في سورية،» ص ٧٨٧ ـ ٧٨٩؛ شتيات، «تغلغل المفاهيم السياسية والاجتماعية في بلاد الشام في القرن التاسع عشر،» ج ٢، ص ٦١١ وما يليها، و

Tibawi, *A Modern History of Syria, Including Lebanon and Palestine,* pp. 165-166, and Shimon Shamir, «Midhat Paha and the Anti-Turkish Agitation in Syria,» *Middle Eastern Studies,* vol. 10, no. 2 (May 1974), pp. 115 -141.

(١٠١) تجد صورة المناشير في: زين، المصدر نفسه، ص ١٦٣ ـ ١٦٥، ونصها في مقال: الطيباوي، المصدر نفسه. انظر ايضاً: G. B., F. O. «78/3130, Beirut: Dickson to Layard, no. 44, June 5, 1880,» and «Dickson to Goschen, no. 47, July 3, 1880,».

(١٠٢) ارسل القنصل البريطاني صورة عن المنشور الثاني ونسخة اصلية من المنشور الثالث.

(١٠٣) G.B., F.O., «78 / 3130, Damascus: Jago to Goschen, no. 13, August 3, 1880,».

ديسمبر وبعد عزل مدحت باشا ظهرت مناشير اخرى في صيدا وطرابلس ودمشق وبيروت[١٠٤].

سنتناول المناشير الثلاثة التي وصلت حسب تسلسلها الزمني.

يدعو المنشور الاول الى السيف، ويخاطب ابناء سورية، ويتحدث باسم الاصلاح، ويندد بالركود (الموت) الذي أدى الى عبودية للترك، وبالخلاف الذي جعل اهل البلاد هملاً عند الافرنج، ويناشدهم للتحرك باسم النخوة العربية والحمية السورية[١٠٥].

ويخاطب المنشور الثاني ابناء سورية ويبين ان لا امل في الاصلاح من قبل الترك، والا فلماذا لم يصلحوا عبر عشرين عاماً (اي منذ ١٨٦٠) بعد ان تعهدوا بذلك مراراً دون نتيجة. وبعد ان يندد بفساد الترك وجهلهم يتساءل «الا يوجد بين عقلائنا وابناء وطننا وذوي حميتنا اناس يقدرون ان يتولوا امورنا ويغاروا على شرفنا وانهاض وطننا، ونحن مليونان فقط من ابناء وطن واحد». ويقول اصحاب المنشور انهم نذروا انفسهم واموالهم «فدية عن الوطن»، ويتعهدون بايقاظ الناس من رقدتهم مهما كلفهم ذلك.

اما المنشور الثالث، فيخاطب «اهل الوطن» ويندد بظلم الاتراك، ويبين ان فئة منهم تحكمت في رقاب اهل الوطن، واستعبدتهم وسدت ابواب النجاح امامهم. والمنشور يتهم الترك بأنهم «قد درسوا شريعتكم وامتهنوا حرمة كتبكم حتى انهم سنوا نظامات تقضي بملاشاة لغتكم الشريفة». ويذكّر اهل الوطن انهم كانوا في الماضي اصحاب الحل والعقد، ومنهم ظهر أولو العلم والفضل وبهم امتدت الفتوحات، «وعلى قواعد لغتكم بنيت اصول الخلافة التي اختلسها منكم الاتراك». ويلاحظ كيف يقاد رجالهم الى الحرب عند الشدة، ولكن بأية معاملة يعاملون، وكيف تصرف اوقافهم. ثم يبين انه بعد المداولة «مع اخواننا» في انحاء البلاد استقر الرأي على المطالب التالية، فإن استجيب لها، والا فإنهم سيحتكمون الى السيف. والمطالب هي:

«(١) استقلال نشترك به مع اخواننا اللبنانيين بحيث تضمنا الصوالح الوطنية.

(٢) ان تكون اللغة العربية رسمية في البلاد، وان يحق لابنائها الحرية التامة في نشر افكارهم ومؤلفاتهم وجرنالاتهم بمقتضى واجبات الانسانية ومقتضيات التقدم والعمران.

---

(١٠٤) G.B., F.O., «195 / 1368, Beirut: Dickson to St. John, no. 2, January 14, 1881,».
وفي الرسالة نسخة المنشور في بيروت مع ترجمته.

(١٠٥) يبدأ المنشور بالبيت:

بالسيف يضرب كل امر ينزح   فاطلب به ان كنت ممن يفلح

(٣) ان تنحصر عساكرنا في خدمة الوطن وتتخلص من عبودية الرؤساء الاتراك».

وينتهي المنشور بخمسة أبيات من البائية التي مطلعها :

تنبهوا واستفيقوا ايها العرب　　　فقد طمى الخطب حتى غاصت الركب

ويلاحظ ان اسلوب المنشورين الاولين ضعيف بالقياس للمنشور الثالث، كما ان المنشور الاخير يشعر بوجود فروع للجمعية السرية التي اصدرته في انحاء البلاد مما لا نراه في المنشورين الاولين.

وفي حين ان المنشورين الأولين وجّها الى ابناء سورية، فان الثالث نص على ادخال اللبنانيين في اطار الوطن. وعلى كل فإن رابطة الوطن (سورية) هي التي ترد في المناشير، وتتخللها روح عربية.

واذا كان المنشور الاول يشير ضمناً الى الاصلاح والى اليقظة ونبذ الخلاف، والثاني يعرب عن يأس من الاصلاح على يد الترك ويدعو للادارة الذاتية، فإن الثالث اكثر شمولاً في نقده، كما انه يحوي برنامجاً واضحاً.

ولئن كانت الشكوى من الظلم والاستبداد، والدفاع عن العربية تخص ابناء الوطن، فإن التذمر من طمس الشريعة وامتهان حرمة الكتاب، وارسال الجنود السوريين الى الجبهات البعيدة، وسوء التصرف بالاوقاف، تخص المسلمين وحدهم. كما ترد اشارة صريحة الى ان اصول الخلافة عربية وان الاتراك اختلسوها، وهي تعبر عن تطلع عربي اسلامي في هذه الفترة يتردد ايام السلطان عبد الحميد.

وبعد ذلك فإن المطالب ركزت على الادارة الذاتية ضمن وحدة سورية (تشمل لبنان) وعلى الاعتراف بالعربية لغة رسمية، مع حرية التعبير والنشر. وهذه مطالب عامة مشتركة اضيف اليها حصر الخدمة العسكرية في نطاق الوطن. وهذا يشعر بأن مصدر المنشور الثالث هو غير مصدر المنشورين الاولين[١٠٦].

وقد اشار القنصل البريطاني في دمشق في رسالة بتاريخ ١٣ آب / اغسطس ١٨٨٠ الى ظهور مناشير ثورية وجد احدها امام باب داره وقال ان من الواضح ان المنشور بقلم

---

(١٠٦) ومن الواضح انه لا يمكن قبول نسبة المناشير التي ظهرت في ولاية مدحت في بيروت الى جمعية سرية انشأها خمسة شبان مسيحيين. وانها توسعت بعد فترة لتضم مسلمين ودروزاً، كما لا يمكن بحال ان ينسب اليها اول تنظيم في الحركة القومية. انظر:

Antonius, *The Arab Awakening: The Story of the Arab Movement,* p. 79 off, and Tibawi, *A Modern History of Syria, Including Lebanon and Palestine,* p. 163 off.

انظر ايضاً: زين، نشوء القومية العربية مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية التركية، ص ٥٩ وما يليها.

احد العلماء لأن جانباً منه صبغ بلغة قرآنية، ومع ذلك فهو ثوري لأنه يدعو للقيام والتخلص من حكم الذين امتهنوا مبادىء القرآن وتصرفوا كمشركين (لعله: خالفوا الشريعة) وجلبوا البؤس والدمار الى المؤمنين في سورية[١٠٧]. وهذا يذكر بالمنشور الثالث.

وتشير تقارير القناصل الى صلة مدحت باشا بهذه التحركات، والى ان الدور الاساسي كان لجمعية المقاصد الخيرية. وقد انتهى (وكيل) القنصل البريطاني[١٠٨] في بيروت في ١٧ كانون الثاني / يناير ١٨٨١ الى ان الرأي السائد هو ان المناشير صادرة عن جمعية المقاصد الخيرية وان النقمة على الحكم التركي والمطالبة بالاصلاح تسبق ظهور المناشير بزمن طويل، وان مجموعة من الناقمين انضمت الى جمعية المقاصد عند تأسيسها. وفهم من جهة اخرى ان الجمعية الثورية وراء تأسيس جمعية المقاصد، وان مدحت باشا اسس جمعية المقاصد ورعاها ليعزز نشاط الجمعية الثورية[١٠٩]. كما ان القنصل الفرنسي في بيروت نسبها الى جمعية المقاصد التي ادخلت بعض النصارى بين اعضائها لتغطية مآربها السياسية. وبيّن ان حمدي باشا (خلف مدحت باشا) اتهم جمعية المقاصد[١١٠]. كما ان المخبرين الذين يكتبون جرنالات من دمشق الى اسطنبول ربطوا المناشير بمدحت باشا كسبيل للاستقلال بسورية او كوسيلة ضغط للحصول على صلاحيات اوسع (حتى برأي بعض انصاره)[١١١].

ونسب البعض المنشور الثالث الى «جمعية حفظ حقوق الملة العربية» التي كان لها فروع في دمشق وبيروت وصيدا وطرابلس، والتي دعت لوحدة الصف بين المسلمين والمسيحيين[١١٢].

---

(١٠٧) G.B., F.O., «78 / 3130, Damascus: Jago to Goschen, no. 13 , August 3, 1880,».

(١٠٨) كان وكيل القنصل، جون دكسون، قد بحث مصدر المناشير فرفض ما توصل اليه ترجمان القنصلية من صلة مدحت باشا بها ونسبها ابتداء الى جمعية سرية في سورية تعمل منذ خمس سنوات، وان لها فروعاً في بغداد والآستانة. (رسالة بتاريخ ٣ تموز / يوليو ١٨٨٠).

(١٠٩) انظر: زين، **نشوء القومية العربية مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية التركية**، ص ٦٢ ـ ٦٥، و Tibawi, *A Modern History of Syria, Including Lebanon and Palestine,* pp. 161 and 166-167, and G.B., F.O., «195 / 1368, Beirut, no. 3, January 17, 1881,».

(١١٠) انظر: الطيباوي، «نصوص وحقائق لم تنشر عن اصل النهضة العربية في سورية،» ص ٧٨٢ ـ ٧٨٣. ونسب سليم سركيس (اثر زيارة لدمشق سنة ١٨٨٧) المناشير الى جمعية سرية من الشبان، اوعز مدحت بتأليفها في دمشق وحرض على اصدار المناشير في نطاق مسعاه للاستقلال بسورية، انظر: سليم سركيس، **سر مملكة مصر** (القاهرة، ١٨٩٥)، ص ٦٢ وما يليها. ويبدو ان هذا ما سمعه بعد سنين من صدور المناشير ايام مدحت باشا.

(١١١) انظر: Shamir, «Midhat Pasha and the Anti-Turkish Agitation in Syria,», pp. 118 -120.

(١١٢) انظر: محمد عزة دروزة، **نشأة الحركة العربية الحديثة: انبعاثها ومظاهرها وسيرها في زمن الدولة العثمانية الى اوائل الحرب العالمية الاولى، تاريخ ومذكرات وذكريات وتعليقات** (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٧١)، ص ٩٤ ـ ٩٥ و٩٧، والكيالي، **الادب والقومية في سوريا**، ص ١٠٦. ولم يذكرا مصدرهما. ويشير زين الى منشور ثوري بالعربية وصل بغداد، يناشد العرب «ومسيحيي سوريا» الاتحاد لتحرير الامة العربية من =

ان المصادر المعاصرة تومىء الى دور لمدحت باشا في ظهور المناشير، وهذا تخمين مفهوم، لصلة الوالي بجمعية المقاصد، او لجو الحرية النسبية الذي كان في ولايته، ولعدم اتخاذه اية اجراءات. وكان ظهور المناشير في دمشق سبباً لارسال هيئة لفحص الوضع في سورية انتهت بالتوصية باعفاء مدحت باشا من ولاية سورية، فنقل الى ولاية ازمير[113].

كما ان السلطات العثمانية اعتبرت جمعية المقاصد الخيرية المسؤولة الأولى عن المناشير، فأغلقت مكاتبها ومنعتها من الاشتغال بالتعليم وحولت اموالها ووظائفها الى مجلس المعارف الرسمي. وبعد سنوات قليلة، وخلال وجوده في بيروت، قدّم محمد عبده مذكرة بتاريخ جمادى الثانية ١٣٠٤هـ/ ١٨٨٧م الى شيخ الاسلام نفى فيها ان يكون لسكان سورية طموح للانفصال عن دولة الخلافة، وبين ان هذا الوهم نشأ عن الفاظ صدرت عن سذج لا شأن لهم. واعتبر اتهام جمعية المقاصد الخيرية بمقاصد سياسية نتيجة لأغراض طائفية، وأنكر على السلطات العثمانية أن أوقفت هذه الجمعية التي انقذت أولاد المسلمين من التعرض لتأثير الأجانب على أفكارهم[114].

وهكذا يتبين ان الفترة منذ قيام الحرب الروسية وتعطيل الدستور كانت فترة قلق وتطلعات في سورية، تمثلت في حركة الوجهاء، ثم بظهور نشاط سري في مناشير ثورية في دمشق (١٨٧٨). واستمرت هذه الافكار بعد مجيء مدحت باشا، وانشئت جمعية المقاصد الخيرية ويبدو انها ضمت فئة من جماعة الحركة. كما ان جو الحرية النسبية الذي تمثل في عهد مدحت مكّن الاتجاه الثوري من النشاط، فتكونت جمعيات سرية لا طائفية جل اعضائها من المسلمين. ويشار بصورة خاصة الى جمعية ثورية اصلاحية في دمشق لها فروع في البلاد وهي المسؤولة عن المنشور الثالث، وقد يكون لها صلة بأعضاء جمعية المقاصد. ويلاحظ ان المنشور الثالث صار يمثل صلب مطالب العرب في الدولة العثمانية حتى اوائل العقد الثاني من القرن العشرين[115].

= الاتراك المعتدين، وعنوان المنشور «بيان من الامة العربية» صادر عن «جمعية حفظ حقوق الملة العربية» مؤرخ في ١٧ ربيع الثاني سنة ١٢٩٨ هـ (١٩ آذار / مارس سنة ١٨٨١). انظر: زين، نشوء القومية العربية مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية التركية، ص ١٩٨.

(١١٣) انظر: Gross, «Ottoman Rule in the Province of Damascus, 1860-1909,» pp. 312-313.

(١١٤) انظر: رضا، تاريخ محمد عبده... وخلاصة سيرة... جمال الدين الافغاني، ج ٢، ص ٥٢٣ وما يليها، والطيباوي، «نصوص وحقائق لم تنشر عن اصل النهضة العربية في سورية،» ص ٧٩١.

(١١٥) انظر: Issawi, ed., *The Economic History of the Middle East, 1800-1914,* p. 506.

الفصل الخامس

الوعي العربي الاسلامي
بدايات التنبه القومي

كانت هذه فترة السلطان عبد الحميد الثاني. وفيها اشتد الغزو الغربي الحاحاً، وتمثل ـ جنب الغزو التجاري والرأسمالي ـ في خضوع بعض الكيانات لديون غربية ضخمة، حتى أعلنت الدولة العثمانية عجزها المالي عام ١٨٧٥ ومصر عام ١٨٧٦ وتونس عام ١٨٨١. وهذا الوضع صار مصدر اثارة وخوف بالنسبة للعناصر الوطنية. وأكد ذلك الغزو الغربي، الذي تمثل في الحرب الروسية ـ العثمانية (١٨٧٧ ـ ١٨٧٨) التي افقدت الدولة العثمانية جل ولاياتها الاوروبية، وفي دخول بريطانيا مصر عام ١٨٨٢وفرض حمايتها عليها، وفي استيلاء فرنسا على تونس عام ١٨٨٢. وبتقدم القرن زاد الخطر الغربي على الكيان وعلى التراث بنظر البعض، ليحتل المنزلة الاولى لدى اكثر الفئات بالقياس للتحديات الداخلية من تخلف وسوء ادارة وحكم مطلق. وهذا يفسر قبول الاطار العثماني في الشرق العربي لدى جل المفكرين العرب كقوة لمواجهة الغزو الغربي، والتفكير بمواجهة التحديات الداخلية في هذا الاطار لفترة طويلة.

وكان للغزو الغربي أثره من جهة اخرى على اتجاه الوعي في البلاد العربية، اذ انه أدى الى نوع من التجزئة فيه، فظهر في قطر لوحده (كمصر)، او في مجموعة اقطار في الاطار العثماني (في المشرق العربي)، اوخارج هذا الاطار (في الشمال الافريقي)، وأدى الى تنوع في اتجاه الوعي، بين مجابهة الغزو الغربي بتأكيد الاسلام ثم العربية كما في مصر وشمال افريقية، او بتأكيد العروبة المرتبطة بالاسلام او التراث كما في المشرق العربي. ولم ينشأ هذا في عامته عن اختلاف جذور الوعي العربي بل نتيجة الظروف العامة.

كانت فترة عبد الحميد الثاني فترة صعبة، شهدت انفصال عدد من الولايات، وخطر التجزئة نتيجة الضغط الخارجي، والخوف من التحرك الداخلي، وحاول عبد

الحميد اتخاذ سياسة تواجه هذه الاخطار، فضرب الحركة الدستورية وممثلي الاصلاح، وحكم متفرداً وبصورة مباشرة، وقاوم كل مظاهر اليقظة الفكرية.

وحاول عبد الحميد ان يحقق المركزية القوية في الادارة وخاصة في سورية حيث اعاد تنظيم ادارتها لتحقيق سيطرة اكبر ولمراعاة الظروف. ففي سنة ١٨٨٧ جعل القسم الجنوبي والاكبر من فلسطين سنجقاً مركزه القدس ويرتبط بالاستانة مباشرة، وفي السنة التالية أنشأ ولاية جديدة تضم المناطق الساحلية للشام من طرابلس الى عكا ومركزها بيروت. وهكذا ففي سنة ١٨٩٠ صارت سورية مقسمة الى ثلاث ولايات: حلب، ودمشق، وبيروت، وثلاث متصرفيات متميزة: لبنان، والقدس ودير الزور.

وأكد عبد الحميد الخلافة العثمانية ودعمها بفكرة الجامعة الاسلامية، وربما أراد بذلك دعم الدولة في وجه الخطر الغربي، ولعله رأى في الفكرة اسناداً لحكمه ضد الاحرارالمعارضين، ومواجهة ما يروج في بعض الاوساط من التطلع الى خلافة عربية، وأفاد من موجة التنبه الاسلامي في الربع الاخير للقرن. وفي عام ١٨٨٨ دعا جمال الدين الافغاني داعية الجامعة الاسلامية الى الاستانة وابقاه فيها[١]. وأحاط نفسه بعدد من العلماء والمشايخ وخاصة من الصوفية[٢]. كما انه عمل على استمالة العرب اليه لكسب ودهم وذلك بتعيين البعض في مراكز مهمة،عسكرية ومدنية[٣].

وسعى، بالدعوة الى سكة حديد الحجاز بتبرعات اسلامية، الى استمالة المسلمين وكسب ولائهم، ونجح في تحقيق المشروع[٤]. هذا الى اتصالاته الواسعة بالمسلمين في

---

(١) في نفس السنة، جيء بالشريف حسين بن علي واسرته الى الآستانة حيث بقي ضيفاً حتى سنة ١٩٠٨، فهل اراد السلطان بذلك الحد مما اعتبره دعوى العرب للخلافة؟ انظر:

Abdul-Latif Tibawi, *A Modern History of Syria, Including Lebanon and Palestine* (London: Macmillan, [1969]), p. 171.

(٢) مثل الشيخ ظافر (شاذلي) من مكة، وفضل العلوي من حضرموت، وابو الهدى الصيادي (رفاعي) من حلب. ويبدو ان عبد الحميد اخذ الطريقة الشاذلية عن شيخها، وذلك قبل ان يعتلي السلطنة.

(٣) مثل عزت باشا العابد، السكرتير الثاني لعبد الحميد، ونعوم باشا (السوري) وكيل الخارجية، وسليم باشا ملحم (لبناني ماروني) وزير التعدين والغابات والزراعة. وكانت وزارة الاوقاف لعربي، وكان محمود شكوت باشا (عراقي) رئيس اركان الجيش الثالث في سالونيكا. انظر: احمد عزت الاعظمي، **القضية العربية: اسبابها، مقدماتها، تطوراتها ونتائجها**، ٦ ج (بغداد: مطبعة الشعب، ١٩٣١ - ١٩٣٤)، ج ٣، ص ٨٠ - ٨٢.

(٤) انظر: Muhammad Ārif Ibn Ahmad al-Munayyir, *The Hijaz Railway and the Muslim Pilgrimage: A Case of the Ottoman Political Propaganda*, trans. from Arabic and introduction by Jacob M. Landau (Detroit: Wayn State University Press, 1971), and Jeremy Salt, «Christian Imperialism in Turkey,» (Ph. D. Dissertation, University of Melborne, 1979), p. 246 off.

وكانت حفلة التدشين في المدينة في ايلول / سبتمبر ١٩٠٨.

انحاء العالم الاسلامي، عن طريق مبعوثيه او وزرائه، من مشايخ وعلماء ورجال طرق صوفية[٥].

ولكن يلاحظ ان بنود قانون المعارف لسنة ١٨٦٩ طبقت بصورة اوسع في فترته، وانشئت مدارس حكومية في سورية مثلاً، بين الصبيانية (ابتدائية اولية) والسلطانية (ثانوية) في المدن الرئيسية، واعداديات عسكرية، واخضعت المدارس الخاصة للاشراف الرسمي. ولعل الشكوك والخوف من المدارس التبشيرية، والحاجة للموظفين، اضافة لازدياد الوعي من اسباب ذلك. وهذه المدارس كانت تعلم التركية وبعض الفرنسية واما العربية فنصيبها ضئيل. وجاء الاهتمام بالعربية في المدارس الاهلية وبعض الاجنبية لفترة. ولكن اعداداً متزايدة من الطلبة السوريين والعراقيين الذين اكملوا السلطانية ذهبوا لمتابعة الدراسة العالية من مدنية وعسكرية في الاستانة. وكثير من الذين عملوا في الحركة العربية بعد ١٩٠٨ تثقفوا بهذه الطريقة. وعلى كل فإن توسع التعليم كان عاملاً في التنبّه وازدياد الوعي القومي.

واذا كان التخوف من الخطر الغربي بين العرب المسلمين جعل الاغلبية لا تفكر بتقويض الخلافة، فإن ذلك لا يعني قبول الاستبداد والتردي الاداري، بل ان المطالبة بالاصلاح استمرت خاصة بعد تعليق دستور مدحت باشا[٦]. ولعل الدعوة للجامعة الاسلامية، وسياسة الضغط والارهاب مع الحكم المركزي، ادتا الى شل حركة الاصلاح، وكان على الاصوات المعارضة ان تعمل سراً او ان تذهب الى الخارج مثل رشيد رضا والكواكبي والزهراوي.

أظهرت الحرب الروسية ضعف الدولة العثمانية، وأكدت الحاجة الى الاصلاح من جهة، وجعلت الاكثرية ترى في الخطر الخارجي التحدي الرئيسي وتدعو الى العمل في اطار الكيان العثماني، لذا اتجه الوعي العربي في الربع الاخير من القرن التاسع عشر ابتداء الى الدعوة لاصلاح الاوضاع في البلاد العربية واللحاق بركب الحضارة، ومن ذلك الاتجاه الى الادارة اللامركزية او الى حكم ذاتي، الى ان ظهرت تحديات داخلية وخارجية منذ العقد الثاني للقرن العشرين دفعت الى الاتجاه للاستقلال في آسيا العربية.

وواضح ان التيار العام للوعي العربي هو الذي يرى الترابط بين العروبة والاسلام،

---

(٥) انظر: محمد جميل بيهم، فلسفة التاريخ العثماني، ٢ج (بيروت: دار صادر، ١٩٢٥ - ١٩٥٤)، ج ٢، ص ١٧٧ - ١٨٣، و Salt, Ibid., pp. 240-242.

(٦) كان اجتماع مجلس المبعوثان في ١٩ آذار / مارس ١٨٧٧. وفي ١٤ شباط / فبراير ١٨٧٩ كان فض المجلس لأجل غير مسمى وتعليق الدستور.

واذا كان للاحياء الثقافي دوره في التأكيد على العربية وتراثها رابطة لتخطي الطائفية، فإن حركة الاصلاح الاسلامي كان لها دور في الاتجاه نفسه.

كانت اهمية حركة **محمد عبده** انها تستند الى تفكير اصلاحي، وتؤكد على اهمية نشر التعليم للنهضة، وتؤكد على فهم التراث، وتريد الوقوف بتبصر امام الموجة الغربية التي بدت وكأنها ستكتسح التراث وتعرّض الشخصية العربية الاسلامية للخطر. انها نبهت الى خطر الذوبان ودعت الى تأكيد الذات.

وكانت وجهة الحركة التأكيد على العربية والاحياء العربي، فمحمد عبده كان من المؤمنين بالعربية[٧] كضرورة اولية لفهم القرآن، وقد دافع عن الفصحى ضد اللهجات المحلية وضد توسع اللغات الاجنبية على حسابها، ودعا في الوقت ذاته الى تجديد العربية وساهم في ذلك.

وهذا التأكيد على العربية وعلى الاسلام الاول ادى الى ان تؤكد الحركة على دور العرب في التاريخ الاسلامي، مع الدعوة الى تجديده. وهذا الاتجاه يرتبط بالدرجة الاولى باسمي رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥) وعبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤ ـ ١٩٠٢).

ويلاحظ ان الفكرة العربية عند رشيد رضا كانت تالية في كل مواقفه للفكرة الاسلامية[٨] ففكرة العودة الى الاسلام الاول اكدت بالضرورة الاحياء العربي عنده.

دعا رشيد رضا الى محاربة استبداد السلطان، استناداً الى الشورى الاسلامية، فهو يريد ان ينفذ الاصلاح من قبل السلطان كخليفة وفق مشورة مجلس علماء. وأسس جمعية الشورى العثمانية (١٩٠٥) مع رفيق العظم لمحاربة الاستبداد واعادة الدستور، فلما أعيد الدستور عام ١٩٠٨ اعتبر يوم اعلانه عيداً لحكومة الشورى التي قررها الاسلام، واستمر بعد ذلك يهاجم الحكم الاستبدادي بأنه ضد الدين ويؤكد على شورى اولي الامر (من علماء وبارزين في مختلف القطاعات)[٩].

---

(٧) دعا محمد عبده الى العودة للإسلام الاول، وأساسه القرآن، ورأى ان فهم القرآن يعني فهم العربية وأساليب العرب في الجدل وعاداتهم عند نزول القرآن، كسبيل الى التأكيد على ان الاحياء الديني يتطلب الاحياء الاكيد للعربية الفصحى وللدراسات الدينية. انظر: محمد رشيد رضا، **تاريخ محمد عبده... وخلاصة سيرة... جمال الدين الافغاني**، ٣ ج (القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٠٠ ـ ١٩٣١)، ج ١، ص ٥١٥ ـ ٥١٦.

(٨) استمر رشيد رضا يؤكد على الجامعة العثمانية والجامعة الاسلامية. انظر: المنار، السنة ١٥ ،العدد ١٠ (١٩١٢)، ص ٧٣٢ وما يليها؛ السنة ١٢، العدد ٩ (١٩٠٩)، ص ٦٨٣؛ السنة ١٤، العدد ١٠ (١٩١١)، ص ٧٧٢ ـ ٧٧٣، والسنة ١٤، العدد ١١ (١٩١١)، ص ٨٣٤ وما يليها.

(٩) يذكر رشيد رضا انه لم يدخل جمعية الشورى العثمانية الا اثنين من سوريا. انظر: المنار، السنة ١١، العدد ١١ (١٩٠٨)، ص ٨٤٠؛ السنة ١١، العدد ٦ (٢٨ تموز / يوليو ١٩٠٨)؛ السنة ١١، العدد ١٠، (١٩٠٨)، ص =

دعا رشيد رضا لاحياء الدراسات العربية، فمن الضروري نشر العربية، بل وتعلمها واجب على المسلمين لأنها لغة الدين واحياؤها احياء له لأن نشر العربية سبيل لنشره وفهمه[10]. ثم ذهب الى التأكيد على ان الاحياء العربي هو السبيل لاعادة الاسلام[11]، فأعظم امجاد الفتوح الاسلامية ترجع الى العرب، والاسلام ارتفع وساد بهم، في حين ان الضعف طرأ على السلطة الاسلامية بتفرق الوحدة العربية الكافلة لها وتغلغل الاعاجم في الدول الاسلامية[12].

ويرى رشيد رضا ان اسلامه قرين عروبته، ويتحدث عن الاخوتين الدينية والجنسية، فهو اخ في الدين للمسلمين من عرب وغير عرب، وأخ في الجنس للعرب، مسلمين وغير مسلمين، ويجد في الآيات القرآنية سنداً للاخوتين. ولكنه يعطي ما يوجبه الدين الاولوية[13].

وتطور فكره بعدئذٍ الى الأخذ بفكرة الخلافة الدينية التي اقترحها الكواكبي، وأيد الثورة العربية حين قامت بقوة. فهو يرى ان الرابطة الاسلامية والخطر العربي منعا العرب من الانفصال، وبعد ان يعدد مساوىء معاملة الاتراك للعرب والنزعة التتريكية، يبين ان الاتحاديين بعصبيتهم التركية واضطهادهم للعرب احيوا العصبية العربية، وأوجدوا الفرقة فلم يبق ما يمنع العرب من التحرك . وينتهي بعد هذا الى أن الاسلام يتفق والجنسية (القومية) العربية، وان مصلحة الاسلام في الاستقلال العربي. فهو يرى في ذلك وضع اساس للاستقلال الاسلامي باقامة دولة عربية اسلامية مع خليفة عربي في اشرف بقعة[14]. وبعد هذا فبالدولة العربية تحيا لغة القرآن، وبحياتها تحيا شريعة الاسلام[15].

= ٧٣٧ وما يليها؛ السنة ١٤، العدد ١ (١٩١١)، ص ٩ وما يليها، والسنة ١٢، العدد ٨ (١٩٠٩)، ص ٦٠٦ وما يليها و٧١٠ وما يليها. انظر ايضاً: محمد رشيد رضا، **مختارات سياسية من مجلة المنار**، تقديم ودراسة وجيه كوثراني (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ١٣٠ وما يليها و١٣٧ وما يليها.

(١٠) المنار، السنة ١، ص ١٣٧؛ السنة ١٢ (١٩٠٩)، ص ١١١ - ١١٢ و٩٠٦ - ٩٠٨، والسنة ١٤، العدد ٦ (١٩١١)، ص ٤٢٢.

(١١) انظر: رضا، **مختارات سياسية من مجلة المنار**، ص ٢٣١ وما يليها و١٥٨ - ١٦٣.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٩٥ و٢٣٠، و

C. Ernest Dawn, *From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism* (Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1973), pp. 126-127.

(١٣) رضا، المصدر نفسه، ص ١٩٣ - ١٩٤.

(١٤) المنار، السنة ٢٠، العدد ١ (٢٠ حزيران / يونيو ١٩١٧)، ص ٣ - ٤٧، والسنة ١٤، العدد ١١ (١٩١١)، ص ٨٣٤ وما يليها و٨٥٢. انظر أيضاً:

Muslim World, vol. 2, pp. 159-170, and Mahmud Samra, «Christian Missions and Western Ideas in Syrian Muslim Writers, 1860-1914,» (Ph. D. Dissertation, University of London, 1957-1958), pp. 289-290.

(١٥) رضا، **مختارات سياسية من مجلة المنار**، ص ١٩٥.

هكذا سار رشيد رضا بفكرة الاحياء العربي ليجعلها اساس احياء اسلامي عام، وأوضح ان العرب افضل المسلمين. وجاء **الكواكبي** ليعطي فكرة الاحياء العربي محتوىً سياسياً[١٦].

وضع الكواكبي (١٨٤٩ ـ ١٩٠٣) كتابين: **طبائع الاستبداد** وهو حملة قوية على الحكم المطلق، **وام القرى** وهو بحث في اسباب الخلل والضعف في وضع المسلمين وسبل احيائهم. والكتابان متكاملان في انهما يشخصان ادواء المجتمع الاسلامي، ويتلمسان السبيل للنهضة.

ذهب الكواكبي في تشخيصه للادواء ـ مثل المجددين ـ الى مهاجمة الاستبداد من جهة، والى التأكيد على فضل العرب ودورهم الخاص في الاسلام، لينتهي الى انه عن طريق العرب يأتي الاحياء ووحدة الدين[١٧].

ومع انه يرى ان اساس الداء هو الجهل وفقدان التمسك بالدين الحنيف، فإنه يرى التهاون في الدين ناشئاً عن الاستبداد، وان اساس العافية هو الحرية السياسية. فالاستبداد اساس المساوىء، اذ انه ينفي العلم ويفسد الدين والاخلاق والتربية[١٨].

تأثر الكواكبي بالآراء والمفاهيم الغربية، وبخاصة في الديمقراطية والوطنية، [١٩]، الا

---

(١٦) انظر: Dawn, *From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism,* pp. 137-138.

(١٧) Samra, «Christian Missions and Western Ideas in Syrian Muslim Writers, 1860-1914,» pp. 184, and Dawn, Ibid,. p. 140.

لاحظ رشيد رضا التكامل بين كتابي الكواكبي اذ يقول «فذكرت فضله بمساعدة الاصلاح الديني والاجتماعي بكتابه **سجل جمعية ام القرى** والاصلاح السياسي بكتابه **طبائع الاستبداد**». انظر: محمد رشيد رضا، «الشورى في الإسلام،» **المنار**، السنة ١٠، العدد ١٠ (١٩٠٨)، ص ٧٢٧ وما يليها.

(١٨) عبد الرحمن الكواكبي، «طبائع الاستبداد،» في: **الاعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠)، ص ٣٥٦. وستكون الاشارة الى كتابي الكواكبي في هذه المجموعة.

(١٩) عن احتمال تأثر الكواكبي بألفييري او بغيره (روسو، مونتسكيو، فورييه) انظر:

Khaldun Sati al -Husry, *Three Reformers: A Study in Modern Arab Political Thought* (Beirut: Khayat's, 1966), p. 71 off; Samra, «Christian Missions and Western Ideas in Syrian Muslim Writers, 1860-1914,» p. 226 off, and Sylvia G. Haim, «Alfieri and Al-Kawakibi,» *Oriente Moderno,* vol. 34 (1954), pp. 231-334.

انظر ايضاً: تابييرو، **الكواكبي: المفكر الثائر**، ترجمة علي سلامة (بيروت، ١٩٦٨)، ص ٦٤ ـ ٦٥. ويذكر محمد كرد علي ان ثقافة الكواكبي ثقافة مشائخية عربية، ثم مزجت ثقافة تركية، وانه أفاد كثيراً من معلوماته من اللغة التركية ومن لقاء علماء الترك، وانه عوض عن جهله اللغات الاجنبية بقراءة المترجمات الغربية بالتركية. انظر: محمد كرد علي، **المعاصرون**، تعليق وأشراف محمد المصري (دمشق: مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٩٨٠)، ص ٢٨١ ـ ٢٨٢. وهو يرى ان ما كتبه الكواكبي يمثل اجتهاده الخاص (ص ٢٨٢)، واحمد امين، **زعماء الاصلاح في العصر الحديث** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٩)، ص ٢٥٤.

انه حاول ان يطبق تلك الآراء على الاستبداد في بلاده وعصره[٢٠]، والاهم من ذلك انه تأمل وضع المجتمع الاسلامي والادارة العثمانية وعاد الى الاسلام الاول ليجد فيه اصول آرائه ومنطلقاته. فهو يفخر بعظمة الاسلام في الماضي وتفوقه على اساليب الحياة لدى الآخرين، ويرى ان غير المسلمين تفوقوا عليهم في العلوم والفنون، ولكن الاسلام لا يزال هو الافضل. كما انه يرفض التقليد الاعمى للغرب وينتقد الناشئة المتفرنجة بقوة[٢١].

فالكواكبي يجد في تعاليم القرآن التأكيد على العدل والمساواة والشورى، وقواعد الحرية السياسية، ويقرن ذلك بالتوحيد بينما يرى النقيض في الشرك والاستبداد. وهو يجد هذه المفاهيم متمثلة في صدر الاسلام، الفترة التي كان الدور الاساسي فيها للعرب، ففيها كانت «الاسلامية مؤسسة على اصول الادارة الديمقراطية، اي العمومية، والشورى الارستقراطية اي شورى الاشراف»، وتمثل هذا في عهد النبي والخلفاء الراشدين[٢٢]. وهو يصف حكومة الراشدين بأنها «نيابية اشتراكية، اي ديمقراطية» ثم صارت الحكومة بعدهم ملكية مقيدة بقواعد الشرع الاساسية «اذ كانت تحت سيطرة اهل الحل والعقد»من سراة بني امية في الدولة الاموية ورؤساء بني هاشم في صدر الدولة العباسية. واذا كانت الرقابة على الحكم تتمثل ابتداء في قاعدة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وظيفة لكل مسلم ومسلمة، فإن ذلك صار مسؤولية اهل الحل والعقد. وهويرى ان رقي الحكومات الاسلامية وانحطاطها تبع لقوة او ضعف رقابة اهل الحل والعقد واشتراكهم في تدبير شورى الامة[٢٣].

هكذا يربط الكواكبي الديمقراطية والشورى بالفترة العربية في التاريخ. هو يرى في تسلط فئات من غير العرب بداية الاتجاه للاستبداد والجهل، واساس الفتور في المجتمعات الاسلامية. فمن جهة حدث الخلاف حول قواعد الشرع وتحكمت «آراء الدخلاء» فأدى ذلك الى الانقسام وتفرّق الكلمة الى طوائف متعادية، «وهكذا خرج الدين من حضانة أهله(اي العرب) وتفرقت كلمة الأمة»[٢٤]. وبعد ان كانت الرقابة على الحكم قائمة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر «دخل في ديننا اقوام ذوو بأس اقاموا الاكتساب مكان الاحتساب وحصروا اهتمامهم

---

(٢٠) انظر: الكواكبي، «طبائع الاستبداد،» ص ٣٤٦ - ٣٤٧. ويقول كرد علي: «وما كتابه طبائع الاستبداد الا لمحة صغيرة مما أملته عليه بيئته وسجله ينطق بأخبار الظلمة...» انظر: كرد علي، المصدر نفسه، ص ٢٨٢.

(٢١) يقول الكواكبي: «وأما الناشئة المتفرنجة فلا خير منهم لأنفسهم فضلاً عن أن ينفعوا أقوامهم وأوطانهم شيئاً». انظر: الكواكبي، «أم القرى،» في: **الأعمال الكاملة**، ص ٢٦٩ وما يليها.

(٢٢) الكواكبي، «طبائع الاستبداد،» ص ٣٤٦ - ٣٤٧.

(٢٣) الكواكبي، «ام القرى،» ص ١٥١ - ١٥٢ و١٨٠ - ١٨١. ويبدو الكواكبي في هذه الآراء متأثراً بآراء ابن خلدون.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٥٢ وص ٢٤١ عن دور علماء الاعجام.

في الجباية وآلاتها، التي هي الجندية، فبطل الاحتساب وبطل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر» وحل الاستبداد[٢٥].

ومن ناحية ثانية يدين الكواكبي الدولة العثمانية وينقد الترك نقداً شديداً. فالدولة العثمانية ـ برأيه ـ لم تنفع الاسلام بشيء في عز شبابها بل أضرّته «بمحو الخلافة العباسية المجمع عليها» وتخريب ما بناه العرب. وذهب الى ان الترك تركوا الامة اربعة قرون دون خليفة، وتركوا الدين تعبث به الاهواء دون مرجع، بل ويتهم الترك بالتفريط بأجزاء من دار الاسلام. ولعله اشتط في بعض ما اورد ولكنه اراد ادانة العثمانيين[٢٦]. ولا يخفى ان كتابه **طبائع الاستبداد** موجه في الاساس ضد النظام السياسي العثماني وبخاصة استبداد عبد الحميد.

وأشار الكواكبي الى نقطة مهمة وهي ابتعاد الترك عن العرب والعربية منذ البدء، ويرى ذلك حالة فريدة في التاريخ الاسلامي، فجميع الاعاجم الذين قامت لهم دول في الاسلام ما لبثوا ان استعربوا وتخلقوا باخلاق العرب، لكن المغول الاتراك (اي العثمانيين) وحدهم لم يقبلوا ان يستعربوا ويرى ان ذلك ناشيء عن تعاليهم وبغضهم للعرب، ويستشهد على ذلك بأمثلة من لغتهم[٢٧].

ويذهب الكواكبي الى نقد الادارة العثمانية ويعتبرها من اسباب الخلل. فهو يشدد على ضرورة اللامركزية الادارية في الدولة، ويهاجم اصول الادارة المركزية لبُعد الاطراف عن العاصمة وجهل المسؤولين الاداريين بأحوالها وخصائص سكانها[٢٨]. ويزيد الوضع سوء توحيد قوانين الادارة والعقوبات مع اختلاف الاهالي في الاجناس والطباع، وتعيين عمال من جنسية مخالفة لجنسية الاهالي. وهكذا يلاحظ الاختلاف في الاخلاق بين الرعاة والرعية، ويستشهد بقول المتنبي:

وانما الناس بالملوك وهل ... يفلح عرب ملوكها عجم[٢٩].

وهو يرى أنْ تُوزّع الاعمال والوظائف على كافة الشعوب، وفق الاهمية والعدد، «ليكون

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٦ و٣٠٩ ـ ٣١٠. اتهم الكواكبي الترك بالتفريط بالاندلس والهند وممالك آسيا الوسطى الاسلامية، وافريقيا الاسلامية، وهذا ما يتعذر قبوله تاريخياً.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٨ ـ ٢٦٠.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤. وهو يهاجم استئثار الترك بالمغانم، ويعبر عنه بالتمييز الفاحش بين اجناس الرعية في الغنم والغرم.

رجال الحكومة انموذجاً من الامة»[٣٠]. ولا يجد الكواكبي عذراً للعثمانيين بدعوى الاسلام، فليس احترام الشعائر الدينية- برأيه -لدى اكثر ملوك آل عثمان الا «ظواهر محضة»، وليس من سياستهم ان يقدموا الاهتمام بالدين على مصلحة الملك بل العكس هو الاساس[٣١].

والكواكبي في نقده للادارة العثمانية ينطلق من نظرة العرب الواعين في زمنه، فيدعو لمساواة العرب بالترك، وينادي باللامركزية الادارية، ويقول «من اهم الضروريات ان يحصل كل قوم على استقلال نوعي يناسب عاداتهم وطبائع بلادهم»[٣٢].

لقد أظهر الكواكبي ان دور العرب في التاريخ يقترن بمجد الاسلام، فالعروبة والاسلام متلازمان عنده، ولم يبدأ الانتكاس والخلل الا بتسلط الاعاجم. وهكذا نراه في دعوته للنهضة يتجه الى العرب، ويتخذ وجهة عربية واضحة، «لأن العرب وحدهم اولياء هذا الامر»[٣٣]. وهو يعتبر هدف جمعية ام القرى النهضة الدينية، لأنه يرى ان النظام السياسي يأتي تبعاً للدين «ولا شك انه لا يقوم بالهدي الديني ويغار على الدين مثل العرب»[٣٤].

والكواكبي في اتجاهه لتأكيد دور العرب، يذهب الى بيان فضائل الجزيرة، مهدهم، والى بيان خصائصهم ومزاياهم كأمّة. فيلاحظ «ان لجزيرة العرب ولأهلها مجموعة خصائص وخصال لا تتوفر في غيرهم». فالجزيرة مشرق النور الاسلامي، وهي قلب العالم الاسلامي وموطن الحرمين، وهي اسلم الاقاليم من الاخلاط، جنسية ودينية، وهي افضل الاماكن لأن تكون ديار احرار لبعدها عن الطامعين ولفقرها الطبيعي[٣٥].

وهو يتوسع في بيان مزايا العرب، فعرب الجزيرة مؤسسو الجامعة الاسلامية. وقد نشأ الاسلام فيهم وبلغتهم، فهم اهله، وهم اعلم المسلمين بقواعد الدين، واكثرهم حرصاً على حفظه وتأييده، ولم يزل الدين عندهم سلفياً بعيداً عن التشديد والتشويش. وهم قادوا المسلمين ابتداء فلا يأنف هؤلاء من اتباعهم. ثم يتابع بيان خصائصهم مذكراً

---

(٣٠) الكواكبي، «طبائع الاستبداد،» ص ٤٧٢.
(٣١) الكواكبي، «ام القرى،» ص ٢٥٨ - ٢٦٠.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٨.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٠. ويبدو ان الكواكبي قام برحلات في البلاد الاسلامية، فيذكر محمد كرد علي انه سافر الى سواحل افريقيا الجنوبية والشرقية وزار الحبشة وهرر والصومال وجاوة وسواحل جنوب الصين، وعاد الى مسقط وجزيرة العرب. انظر: كرد علي، **المعاصرون**، ص ٢٨٣، وفيليب دي طرازي، **تاريخ الصحافة العربية**، ٤ ج (بيروت: المطبعة الادبية، ١٩١٣-١٩٣٣)، ج ١، ص ٢٢٣، الذي يذكر انه تجول في الجزيرة العربية وزار شرق افريقيا والهند.

بموقف انصار العربية في العصر العباسي تجاه الشعوبية. فهم احرص الامم على احترام العهود عزة، واحترام الذمة انسانية، واحترام الجود شهامة، وبذل المعروف مروءة. والعرب بعد اقوى الامم اتباعاً لأصول تساوي الحقوق، وتقارب المراتب في الهيئة الاجتماعية، وهم اعرق الامم في اصول الشورى العمومية، واحرص الامم الاسلامية على الحرية والاستقلال واباء الضيم، وهذا يبدو في لغتهم اذ تقل فيها عبارات الخضوع والفاظ التعظيم.

وهو يندفع في نظرته العربية ليبين ان العرب قلما اختلطوا بالاغيار، فهم احفظ الاقوام على جنسيتهم وعاداتهم. وهو هنا يتخذ نبرة قومية ويميز العرب كأمة عن غيرهم من المسلمين. ولغتهم اغنى لغات المسلمين في المعارف ولها في القرآن الكريم خير حافظ[٣٦]. ثم يضيف ميزة اخرى تأثر فيها بآراء عصره حين يقول ان العرب اهدى الامم لاصول المعيشة الاشتراكية ويبين ان الاسلام جاء بالاشتراكية وان الراشدين اقاموا اشتراكية تسودها المساواة[٣٧].

لقد توسع الكواكبي بشكل ملحوظ في تحليل مزايا العرب وفضائلهم، بعد ان ابرز دورهم في الاسلام، ليؤكد دورهم في النهضة. وهذا يفضي الى دعوته الى ان تكون الخلافة للعرب، باقامة خليفة قرشي تتوفر فيه الشروط الفقهية، ويكون مركزه مكة. ولكنه يجتهد في طبيعة الخلافة ملاحظاً اوضاع عصره. فالخليفة ينتخب من هيئة شورى عامة تتكوّن من اعضاء منتخبين من الامارات والسلطنات الاسلامية لفترة محدودة، اذ يجدد الانتخاب كل ثلاث سنوات، كما ان حكمه يقتصر على الخطة الحجازية (حيث ترتبط بشورى حجازية)، وله من خلال هيئة الشورى العامة ان يشرف على «شؤون السياسة العامة الدينية» في البلاد الاسلامية. وهو يرى في تنظيمه هذا حلاً لمشكلة الخلافة ومجالاً لتكوين اتحاد اسلامي[٣٨].

ويجدر ان يلاحظ ان الكواكبي يرى ان ادارة الدين وادارة الملك لم تتحدا في الاسلام تماماً الا زمن الراشدين وفي عهد عمر بن عبد العزيز، وانه كان هناك اتحاد ما زمن الامويين وفي صدر الدولة العباسية ثم افترقت الخلافة عن الملك[٣٩].

وهكذا يرجع الكواكبي الخلافة للعرب، ولكنه يجعلها بالانتخاب ولفترة زمنية،

---

(٣٦) الكواكبي: «ام القرى،» ص ١٣٩ و٣٠٨، و«طبائع الاستبداد،» ص ٣٦٩.

(٣٧) الكواكبي، «طبائع الاستبداد،» ص ٣٧٨ - ٣٨٠.

(٣٨) الكواكبي، «ام القرى،» ص ٣١٣ - ٣١٥، و
al-Husry, *Three Reformers: A Study in Modern Arab Political Thought,* pp. 85 off and 92-94.

(٣٩) الكواكبي، المصدر نفسه، ص ٣٠٩.

ويقيدها بالشورى، ويفصل لحد ما بين سلطتها السياسية والادارية (المحدودة بالحجاز) وبين اشرافها الديني.

والكواكبي يعتبر العرب امة، وتشمل اهل الجزيرة والعراق والشام ومصر وشمال افريقية. والامة قد يجمعها نسب او وطن او لغة او دين[٤٠]. وهو يرى في اللغة العربية الرابطة الاولى بين العرب[٤١]، وبذلك يعيد المفهوم التراثي للامة العربية، ولكن تأثره بالمفاهيم الحديثة للوطنية والجنسية جعله يرى في مكان آخر ان الامة تربطها روابط جنس ووطن وحقوق مشتركة[٤٢]. فالعرب تربطهم روابط الجنسية، بل هم احفظ الاقوام على جنسيتهم وعاداتهم[٤٣]، كما تربطهم رابطة الوطن.

وهو يناشد قومه «الناطقين بالضاد» للنهضة، ويدعوهم باسم الوطنية الى تناسي الاحقاد، وان يهتدوا لوسائل الاتحاد كما فعلت امم اخرى ارتقت بالعلم وتوصلت «الى اصول راسخة للاتحاد الوطني دون الديني والوفاق الجنسي دون المذهبي، والارتباط السياسي دون الاداري». وهو يعزز دعوته هذه بوحدة اللغة وبفكرة الوطن، ويخاطب مثيري الشحناء من الاعاجم والاجانب «دعونا يا هؤلاء ندير شأننا، نتفاهم بالفصحاء ونتراحم بالاخاء.. دعونا ندبر حياتنا الدنيا ونجعل الاديان تتحكم في الاخرى فقط. دعونا نجتمع على كلمة سواء، فلتحيا الامة، فليحيا الوطن، فلنحيا طلقاء اعزّاء»[٤٤]، وهو، بعد، يؤكد على حب الوطن وحقه على الناشئة.

كان للآراء الحديثة عن القومية والوطنية اثر في فكر الكواكبي، ولكن اصوله تراثية، اذ يعرض آراءه في اطار اسلامي. فالعروبة والاسلام متلازمان عنده، وعز الاسلام في الماضي ونهضته الآن تعتمد على العرب، ومن هنا دعوته لخلافة عربية وتوضيحه للاسس التاريخية والفكرية لذلك. والعرب امة، يريد لها وحدة تتخطى الطائفية في نطاق الوطن، ونهضة تعيد لها دورها في الاسلام، بل ويرى نهضة العرب بداية لاحياء الاسلام[٤٥].

وكان لكتابات الكواكبي قبول واسع، ساعد على تنمية الوعي العربي وعلى ظهور الاتجاه القومي، وخاصة وانه عرض آراءه في اطار اسلامي.

---

(٤٠) الكواكبي: «طبائع الاستبداد،» ص ٣٥٩، و«ام القرى،» ص ٣٠٨.
(٤١) الكواكبي، «طبائع الاستبداد،» ص ٤١٧.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٤٢٦.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٤١٧ - ٤١٨، و«ام القرى،» ص ٢٦٨.
(٤٥) انظر: Samra, «Christian Missions and Western Ideas in Syrian Muslim Writers, 1860 -1914,» p. 287 off.

سار الزهراوي[٤٦] في خط مماثل ولكنه اكثر وضوحاً في اتجاهه القومي. فقد هاجم الاستبداد، ونقد فكرة الجامعة الاسلامية سياسياً، ونفى ان يكون لها اساس تاريخي، ونادى بفكرة الوطن، وعرّف مفهوم الامة القومية، واكد دور العرب في التاريخ وتطلعهم الى مستقبل افضل.

يرى الزهراوي ان العثمانية رابطة، ولكنه يراها نوعاً من الاتحاد بين عناصر مختلفة، بل ويقرر أنها «تنقسم انقساماً اول بحسب اللسان، وانقساماً ثانياً بحسب الدين»[٤٧]. فهو يبين ان المسلمين يتفقون على كلمة واحدة «هي ان القرآن كتاب الله جاء به محمد رسول الله»، ولكن هذا لم يدفع عنهم الاختلاف منذ القرن الاول للهجرة[٤٨]. وهو لذلك ينفي وجود الجامعة الاسلامية التي روج لها السلطان عبد الحميد او امكان قيامها اذ ان وحدة المسلمين سياسياً ودينياً لم تتم في التاريخ الاسلامي الا لفترة قصيرة من القرن الاول. فالاتفاق السياسي في رأيه انتهى بعد عهد عمر، ولم يبق اتفاق ديني بعد اواسط القرن الاول، وهو يتساءل: «فما هي جامعة قوم مختلفين منذ ثلاثة عشر قرناً اختلافاً سياسياً واختلافاً دينياً، يقتل بعضهم بعضاً، ويستعين بعضهم على بعض بأهل الملل المخالفة من الاساس». ثم يستطرد «ما هي هذه الجامعة وقد اكتسح بلادهم هولاكو فلم تتضافر أيديهم على قتاله، في حين انها قوية على قتال بعضهم البعض؟ وأين هذه الجامعة وقد هاجم الصليبيون بلادهم فلم يجتمعوا على طردهم؟». فالدعوة للجامعة الاسلامية في رأيه انما ظهرت في النصف الثاني للقرن التاسع عشر واراد بها عبد الحميد ان يؤثر على اوروبا. كما ان الدول الغربية ضخمت اخطارها كحجة لمهاجمة الدولة العثمانية، ومن الخير للمسلمين ايقاف مثل هذه الدعوة لفائدتهم لأنهم لا حول لهم تجاه الغرب[٤٩].

وينتهي الزهراوي في نظرته التاريخية، الى ان الدين على اهميته لا يمكن ان يكون اساساً للاتحاد السياسي إذ يقول: « لا نأمل ان نستطيع فيه خرق السنة الكونية الجارية من عهد الفاروق الى عهدنا هذا » . ثم يستطرد موضحاً رأيه : « فنقول نحن مسلمون ولكننا لا نريد اتحاداً

---

(٤٦) ولد بحمص (١٢٧٢/ ١٨٥٥)، وانشأ فيها جريدة المنير، وهي من اوائل الصحف العربية السورية التي تحدت استبداد عبد الحميد، وهاجر الى مصر سنة ١٩٠٠.

(٤٧) **الحضارة**، السنة ٢، العدد ٥٦ (٤ ايار / مايو ١٩١١)، وعبد الحميد الزهراوي، **الارث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي**، جمع وتحقيق جودت الركابي وجميل سلطان (دمشق: المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٦٢)، ص ٣٠.

(٤٨) يقول الزهراوي: «لم يمض الثلث الاول من القرن الاول حتى كفر بعضهم بعضاً فتحاربوا وتخاذلوا. . . ولم يمض الثلث الثاني حتى انقلبت دعوتهم الى الدين وتهذيب النفوس دعوة الى الملك والاستئثار. . ولم يمض الثلث الثالث حتى احدث في الدين من احدث، عقائد متباينة. . دع عنك زمن الخليفتين وقل لي متى كان الاجماع». عبد الحميد الزهراوي، **الفقه والتصوف**، وهي ثلاث رسائل (القاهرة، ١٩٦٠)، ص ١٥ - ١٦.

(٤٩) **الجريدة**، (١٠ ايلول / سبتمبر ١٩٠٧)؛ **المنار**، السنة ١٠ (١٩٠٧)، ص ٥٨٦ - ٥٨٧، و
Samra, «Christian Missions and Western Ideas in Syrian Muslim Writers, 1860-1914,» p. 291.

يكون خارجه ابناء وطننا غير المسلمين ،ونحن عثمانيون ولكننا لا نريد اتحاداً يكون خارجه كل ابناء من غير الترك » . وهكذا فهو يرفض الجامعة الاسلامية كما يرفض الطورانية ويقول« ان الاتحاد النافع هو الذي يبقى فيه العربي مثلاً عربياً والرومي رومياً . ولا يسيء أحد بأحدٍ الظن حين يريد خدمة لسانه ويسعى في ترقية أفكار قومه »[٥٠] . وهكذا يكشف عن اتجاهه العربي الواضح ، ويريد للعرب أن يكون لهم كيانهم في الدولة العثمانية وأن يفسح لهم المجال للنهضة .

ويرى الزهراوي في العربية رابطة اساسية بين العرب ويقول «فللعرب اليوم جامعة عظيمة من لغة يشرفها الدين والاجتماع» ، وانها لغة خمسين الى ستين مليوناً ، تتصل بلادهم لا يفصل بينها ماء الا ترعة السويس ، «وهي لغة عريقة ، فالعرب هم اهل هذه اللغة التي عرفت حياتها وعرف ارتقاؤها منذ عرف التاريخ»[٥١] .

ويرجع الزهراوي الى التاريخ ليذكر بدور العرب قبل الاسلام وبعده . فينوه بما كونوه من حضارات قبل الاسلام ، اضافة الى الحضارة الاسلامية . وهو يستشهد بالآيات القرآنية ، اضافة الى ما ورد في الابحاث ، ليشير الى الحضارة العربية قبل الاسلام ويقول «طائفة منهم تنشيء حضارة في سبأ اليمن ، ويوماً كانت طائفة اخرى تقيم عمراناً في العراق ، ويوماً كانت طائفة اخرى توجِد مدنية في شواطيء سورية ثم في شواطيء افريقية . . وما زالوا كذلك حتى بزغ منهم النور الاعظم الذي ملأ الخافقَين» . وهو يذكر بمجد العرب «ذلك الشعب الاكبر الذي تتسلسل مدنياته وعلومه منذ قرون كثيرة قبل الاسلام الى قرون كثيرةبعده» . وهكذا يرجع الى التاريخ ليؤكد عراقة العرب ، وليبعث الثقة ، ولينوّه بحق العرب بحياة افضل ، اذ يرى ان للأخلاق شيئاً من تلك القابلية التي كانت للاسلاف ، فهم «اهل هذه العقول الذكية التي توارثوها اكثر من سبعة آلاف سنة عن اسلاف عرفوا باقامة الحضارات واحياء العمران»[٥٢].

يستعمل الزهراوي تعبير «القوم» للعرب ، وينسب اليه تعبير «القومية» ، ويرى ان القومية هي من الروابط الاولى التي نفعت النوع ولا تزال تنفعه . ومع انه اطلق لفظ الامة على العثمانيين من جهة وعلى السوريين من جهة ثانية ، فإنه يركز على العرب كافة وعلى اساس الرابطة القومية ، ويقرر «ولكن الامة التي نعنيها هي الجماعات التي فيها روح القومية» ، وهو يشيد ببركات هذه الروح على الاقوام ويرى فيها ينبوع حياة شريفة فيهم ، وهي اساس تكوين الامة . ولذا فهو يدعو الى القومية ويقول ببساطة : «فضالتنا التي ننشدها اليوم هي تلك

---

(٥٠) الزهراوي ، الارث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميدالزهراوي ، ص ١٧ ، والحضارة ، السنة ٢ ، العدد ٥٤ (٢٠ نيسان / ابريل ١٩١١) .

(٥١) الزهراوي ، المصدر نفسه ، ص ٦٣ ـ ٦٤ .

(٥٢) المصدر نفسه ، والحضارة ، السنة ٢ ، العدد ٦٠ (حزيران / يونيو ١٩١١) .

الروح التي بها صارت الامم امماً، فمتى ظفرنا بها صرنا امة بأقرب من لمح البصر، وما دامت تلك الروح غائبة عنا فما نحن الا اشباح..»[٥٣]. ويخلص الزهراوي الى ان القومية هي الجامعة الاولى للعرب، فهم امة «واية جامعة اغلى واعز من جامعة الامة»[٥٤].

ومن ناحية ثانية يرى الزهراوي في الوطن جامعة، وفي مناقشته الفكرة يتوسع في تأكيده المفاهيم القومية فيقول «الوطن.. هو الجامعة سواء جمعتنا الدور المجاورة، أم الالسن المتفقة، ام الضمائر المتحدة، ام المصالح المتقاربة»، وبذلك يجمع بين الارض واللغة والوعي والمصلحة المشتركة. وهو لا يقصد بالوطن اقليماً بذاته بل يريد الوطن العربي، «هذه الاوطان الجميلة المتوسطة في الارض المتاخمة للاقيانوس ولبحر الهند وللبحر المتوسط»[٥٥]. وهو يشيد بمحبة الاوطان، ويعرّف الوطن تعريفاً يذكر بتعريف الطهطاوي، ويناشد العرب رعاية اوطانهم بلغة مؤثرة قائلاً «اوطانكم اوطانكم، مهبط الوحي الاقدس ومهد المدنية الاولى، مشرق انوار الفضائل ومنبع اعاظم الرجال»[٥٦].

ويؤكد الزهراوي على رابطة المواطنة يقرنها بالتسامح، فيوضح تأييد الاسلام لحرية الاديان، «وعدم قيام عداوة واقتتال بين المسلمين ونصارى الشرق الا ما يحصل بين المتجاورين وان كانوا من دين واحد». ولذا فهو يناشد المسلمين احياء القاعدة التي تستحق الفخر «القاعدة التي تجعل لغير المسلمين ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين: لهم ما لنا وعليهم ما علينا»، ومقابل ذلك ينبّه الى ان العداوة بين المسلمين والدول النصرانية في اوروبا استحكمت منذ ظهور الاسلام، وان الحروب بين دول مسيحية واسلامية هي لأسباب لا صلة لها بالدين وهذا يصدق على الحروب الصليبية وعلى غزو الغرب للشرق. ويبين ان الدين حجة يتخذها الغرب لتنفيذ مآربه ويقول «وكما كانت حماية المسيحيين في الشرق هي الوسيلة التي اتخذها اولئك الصليبيون في حروبهم تلك اصبحت هي الوسيلة التي يتوسل اليها اوروبيو ازمنتنا الى تنفيذ المآرب عند وقوع ما يشبه التعصب الذميم»، ثم يناشد المسيحيين قائلاً «ألا يقوم في شرقنا المبارك من ابناء وطننا المسيحيين من يردون دعوى هذه الحماية في وجوه الاوروبيين ويقولون لهم: ان بقاءنا في هذا الوطن منذ ثلاثة عشر قرناً دليل على ان اسلافنا لم يكونوا محتاجين الى من يحميهم»[٥٧].

واذا كان خطر الغرب من الاسباب الرئيسية التي دفعت الزهراوي الى قبول الرابطة

---

(٥٣) المفيد، (٨ ايلول / سبتمبر ١٩١٣).

(٥٤) الزهراوي، الارث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي، ص ١٩ - ٢٠ و٣٧١.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٦٤. ويقول ايضا ان العرب اهل جزيرة العرب مع باقي الولايات العراقية والسورية والافريقية، انظر: الحضارة، (١١ ايار / مايو ١٩١١).

(٥٦) الزهراوي، المصدر نفسه، ص ٣٧٠ - ٣٧١.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٤ - ٢٣٠، والحضارة، السنة ٢، العدد ٨٤ (١٧ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩١١).

العثمانية، والى المناداة باتحاد الشعوب في نطاقها، فانه يراه اتحاد قوميات، ومنها العربية، على اساس من العدل والاحترام المتبادل والمشاركة في الحقوق السياسية. وهو يرفض ان يكون الاتحاد على اساس تحكم الترك، فلا يمكن ان يتنازل العربي عن عروبته لاجل الاتحاد، بل ان الذي يستطيع ان ينسى قوميته لا يمكن ان يؤتمن على الوطن، ولذا لا يجوز ان يساء الظن بمن يريد خدمة لغته وترقية قومه اذ من الطبيعي ان يدعو المرء قومه «الى التزيد من المجد»، ولا يقبل من احد ان ينكر ذلك. وطبيعي بعد هذا ان ينكر التمييز على اساس اللسان حين لا تقبل الحكومة في وظائفها من لا يعرف اللسان الرسمي[٥٨].

لقد اتخذ الزهراوي اتجاهاً عربياً قومياً واضحاً، فنادى بفكرة الامة العربية التي تجمعها رابطة العربية، والتي تتخللها الروح القومية، وتشدها رابطة الوطن. ولئن كانت فكرة الامة العربية القائمة على اللغة تراثية فإن التأكيد على الروح القومية والوطنية حديث. وهكذا يعطي الزهراوي مثلاً واضحاً للاتجاه الى القومية العربية في الخط الاسلامي.

واذا كان الزهراوي نفى الجامعة الاسلامية فكرةً وتطبيقاً، وهاجم بذلك خط السلطان عبد الحميد ومن جاراه، فإن رفيق العظم سار خطوة ابعد حين أكد ان الخلافة مؤسسة سياسية ورئاسة دنيوية، وانها ليست من الدين.

اتخذ رفيق العظم منذ شبابه وجهة اسلامية اصلاحية، ورأى ان الشريعة جاءت بأصول الفضائل التي يرتقي اليها المجتمع الاسلامي، «وأخصّها مخاطبة العقل، وحثه على العمل، والحرية والعلم وغير ذلك». ورأى ان معالجة داء المسلمين من تخلف وضعف «انما هو محصور في التربية على الفضائل الاسلامية التي اهمها استقلال العقل والارادة وفي توحيد الكلمة على مبادىء الشريعة»[٥٩]. ودعا الى نشر العلوم والمعارف كما أكد على الحرية وعلى التفتح الوطني..[٦٠]، وقد أيد « الاصلاحات الخيرية » ابتداء، وحث الحكام على المضي بها وعلى التعاون مع العلماء لتنوير العامة لدفع مقاومتهم لها[٦١].

ويبدو أن وضع السلطنة (الخلافة) العثمانية، وتأكيده على الحرية، دفعاه الى

---

(٥٨) الزهراوي، المصدر نفسه، ص ١٧ و٣٠ - ٣١، والحضارة، السنة٢، العدد ٥٤ (١٣ و٢٠ نيسان / ابريل ١٩١١) و (٤ و١١ ايار / مايو ١٩١١).

(٥٩) رفيق العظم، الدروس الحكمية للناشئة الاسلامية، ط ٢ (دمشق: المطبعة الوطنية، ١٩١٠)، ص ٥، ١٧ و٢٠ وما يليها.

(٦٠) رفيق العظم، البيان في التمدن واسباب العمران، تصحيح وتهذيب عبد الهادي نجا الابياري (مصر: المطبعة الاعلامية، ١٣٠٤ هـ)، ص ٦ و١٦ - ١٧.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٦ - ١٧.

مناقشة فكرة الخلافة ، فأوضح أنها لم يرد فيها نص قرآني ، ولم يشر اليها الرسول بل تركها لرأي الأمة ، والعقل هو المحكم فيها حسب مصلحة الأمة « ولو كان للدين حكم في استخلاف لما عدلوا عنه الى العقل »[٦٢]، وبعد ما فعله الصحابة بعد وفاة الرسول . واذا قيل انها خلافة نبوية فذلك « لما يتعلق بها من اقامة اركان الدين » . ومع ذلك فهي بهذا المعنى لم تتجاوز عهد الراشدين ، ثم صارت ملكاً دنيوياً بحتاً[٦٣]. وهو يرى في الحكومة الاسلامية الأولى (زمن الراشدين) حكومة ديمقراطية قلّ أن يجد طلاب الحرية والعدل أحسن منها لسياسة الامم[٦٤].

وهو يقرر ان السياسة دخلت على الدين لمّا دخل الاعاجم في الاسلام بعد الفتوح، وبعد مضي صدر من خلافة عثمان[٦٥]، ولذا كان الخلاف على الخلافة في الفتنة الاولى مسألة سياسية «باعتبار ان الخلافة رئاسة دنيوية واجبة عقلاً لرعاية المصالح البشرية الدنيوية»[٦٦].

وهو يرى ان الانحراف عن الديمقراطية كان ايام الامويين، نتيجة الاختلاط بالاعاجم من الفرس والروم. فالعرب هم انصار الحرية، ولكن تفرّق الامة بعد الفتوح في اراضي الخلافة أدى الى أن تغلب على امرها، وبذلك خلا الجو للخلفاء ليستبدوا[٦٧]. وهو يلاحظ تولد جراثيم النزاع في الخلافة فآلت الرئاسة الى استبداد، وجر ذلك الى الخذلان والتقهقر، وفسّر ذلك بعاملين: الاول عدم توفر شروط الشورى والاختيار في البيعة مما افسح المجال للقوة، والثاني اصطباغ الدول منذ نشأتها بصبغة دينية وهذا مهّد لاولياء الامر بعد الراشدين بالتحكم بالرعية باسم الدين «وجعل الحياة السياسية للامة حياة دينية لا سبيل معها. للتدرج في مدارج الرقي الطبيعي الذي تقتضيه حالة كل عصر سواء أكان في حياتها السياسية او حياتها الاجتماعية». ولذا فإن العرب فاتهم ان يأخذوا من الرومان اصول الحكومة النيابية التي تضمن استمرار قاعدة الشورى التي أوجبها القرآن الكريم وأدى ذلك الى اناطة كل شؤون الدولة السياسية والدينية بالخليفة، والى التسلط المطلق[٦٨].

---

(٦٢) رفيق العظم ، **مجموعة آثار رفيق بك العظم** ، عني بجمعها عثمان العظم (مصر :مطبعة المنار ، ١٣٤٤ هـ) ، ص ١٤ ـ ١٥ ، ويقول « اذ لا بد لكل أمة اجتمعت على دين أو أمر آخر ،من رئيس يضم شملها ويقيم أحكام شرائعها ويدير سياسة ملكها » . انظر : رفيق العظم ،**أشهر مشاهير الاسلام في الحرب والسياسة** (القاهرة ، ١٩٠٩) ، ج ١ ، ص ١٦ ـ ١٧ .

(٦٣) العظم، **اشهر مشاهير الاسلام في الحرب والسياسة**، ص ١٧ .

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٦٥) العظم، **مجموعة آثار رفيق بك العظم** ، « الخطب ، » ص ١٥ .

(٦٦) العظم، **اشهر مشاهير الاسلام في الحرب والسياسة**، ج ٣، ص ٦٣٣.

(٦٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٢ ـ ٣٠٣.

(٦٨) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٦٧٧ ـ ٦٨٨ و٦٧٩ ـ ٦٨٠.

وهكذا صارت الخلافة سبب هبوط المسلمين نتيجة مزج السياسة بالدين. ولذا فالسبيل الاول لنهضة المسلمين هو ادراك طبيعة الخلافة اساساً وفصل السياسة (الخلافة) عن الـدين ، لأن الاسلام كان كاملاً في النواحي الروحية.

ويتجه رفيق العظم وجهة قومية حين يستعرض العصبيات التي تشد البشر ، فيذكر العصبية الدينية، الا انه يرى انها نادرة المظهر بين الامم ولا يُلجأ اليها الا عند الضرورة القصوى، ويرى «ان المسلمين لم تجمعهم هذه الجامعة يوماً حتى ولا على التعاون على دفع الكوارث العظمى التي حلت ببلاد الاسلام من هجمات اهل الصليب والتتار»[٦٩]. ويرى العظم وجود عصبيات او روابط طبيعية، تبدأ برابطة العشيرة، ثم الرابطة الوطنية، تليها رابطة اوسع هي «الجنسية». ويبين ان رابطة القومية، والوطنية طبيعية الوجود ولا سبيل الى انحلالها الا بانحلال المنتسبين اليها[٧٠]. وهذه الرابطة القومية قائمة بين العرب، فهم برأيه يكونون امة عريقة، «امة كانت منذ خمسة آلاف سنة أول واضع للشرائع المدنية على عهد حمورابي، وهي أمة حافظت على لغتها وعاداتها وقوميتها واستقلالها قبل الاسلام، وحملت دينها ولغتها وسلطانها ومدنيتها بعد الاسلام في البلاد بين جبال هملايا في آسيا شرقاً والبيرنيه في اوروبا غرباً». وهي امة لا تحكم بالقهر وتنفر ممن يحاول قهرها. ويرى بعد هذا ان العرب لم يبق لهم جامعة غير اللغة العربية[٧١]. كما ان رابطة القومية هي التي يمكن ان توحد العرب بصرف النظر عن اديانهم. فهو يؤكد فكرة ان الوطن للجميع مهما اختلفت الاديان، ويدعو للتناصر مع اهل الوطن (من غير المسلمين)، وينادي «واعرفوا لهم حقوقهم التي عرفها قبل ذلك نبيكم (ص) وقررها شرعكم وارشدتكم اليها آداب دينكم». ويلاحظ ان العالم يتجه الى الديمقراطية، وهذا يجعل حياة الامم السياسية بمعزل عن الاعتقادات «بحيث لا يكون تباين اعتقادي في شعب واحد مانعاً من توثيق عرى القومية». وهو لذلك يدعو غير المسلمين الى التعاون مع المسلمين في نطاق القومية، والى توثيق وشائج الاخاء الوطني لتحقيق الديمقراطية[٧٢].

وبعد هذا يرى رفيق العظم ان لا تعارض بين الاسلام والقومية فهما متكاملان، بل وفي الرابطة الاسلامية دعم للقومية. وهو حين يرفض الجامعة الاسلامية، ولا يرى لها اصلاً في التاريخ، بل ويراها من ابتكار السياسيين في عصره، يرى في اجتماع كلمة المسلمين «وفاء بحق القومية ورجوعاً الى الاعتصام بالرابطة العامة التي يمكن ان تقابل رابطة الدول المسيحية التي اجتاحت اغلب ممالك الاسلام»[٧٣].

---

(٦٩) العظم، **مجموعة آثار رفيق بك العظم**، «الجامعة الاسلامية ، » ص ٤٩ و٥٠ ـ ٥١.
(٧٠) المصدر نفسه، ص ٤٨ و٥١.
(٧١) المصدر نفسه، «الجامعة العثمانية،» ص ١٣٦ و١٤٠ ـ ١٤١.
(٧٢) المصدر نفسه ، «الجامعة الاسلامية،» ص ٨٠ ـ ٨٢.
(٧٣) المصدر نفسه، ص ٥٢.

وهذا ييسر فهم نظرته للعثمانية والتزامه بها في هذه الفترة. فهو مع ايمانه بأمة عربية، تجمعها اللغة وتشدها روابط طبيعية قومية ووطنية، ومع اعتزازه بدور العرب الكبير في التاريخ، حتى ان الخطر الاوروبي يهددهم فلا يستطيع العرب وحدهم او الترك وحدهم مواجهته، ومن هنا اهمية الرابطة العثمانية لحماية الجميع. وهو لذلك يخشى من ان تُضعف العصبيات الجنسية (او القومية) هذه الرابطة، فتكون «وسيلة كبرى لتمادي التدخل الاجنبي في هذه المملكة التي اصبحت هدفاً لسهام الطامعين»[٧٤].

يبدو ان رفيق العظم كان يشعر بوجود العصبية الجنسية وبانتشارها في البلاد الاسلامية منذ ايام السلطان عبد الحميد، ويرى انها اضعفت الامة الاسلامية وبذلك ساعدت الاوروبيين على تمزيق المسلمين وفرض السيطرة الغربية[٧٥]، ولذا فهو يريد بقاء الرابطة بين الامة العربية والترك ويؤكد عليها.

ويمكن متابعة موقف رفيق العظم وتفكيره حتى انتهى الى الدعوة لاستقلال العرب، من كتاباته التي حلل فيها تطور العلاقة بين الاتراك والعرب بعد نجاح الاتحاديين في الوصول الى السلطة.

يرى رفيق العظم ان «الامة العثمانية» قبل اعلان الدستور، كانت متساوية في الظلم الذي ينالها، وينوه بالحبور والافراح في الشام عند اعلان الدستور. ولكن الاتحاديين اتخذوا موقفاً سلبياً من العرب، وأول ما أثار شكوكهم فكرة الخلافة العربية[٧٦]، وبدأوا باضطهاد العرب قبل كل الشعوب وضربوا اول معول في اساس الوحدة العثمانية. وهكذا عادت روح الجنسية (القومية) الى اليقظة بعد ان نامت مدة في اوائل اعلان الدستور، وكان مسلك الاتحاديين هو الذي نبّه هذه الروح[٧٧]. ثم يناقش اخطاء الاتحاديين في تعاملهم مع العرب، فيشير الى انشاء نوادٍ وجمعيات من قبل الاقوام العثمانية بعد بزوغ نور الحرية،

---

(٧٤) المصدر نفسه، «الجامعة العثمانية،» ص ١٤٠ ـ ١٤١ و١٤٢.

(٧٥) المصدر نفسه، «الجامعة الاسلامية،» ص ٥٢. كتب رفيق العظم رسالة «الجامعة الاسلامية واوروبا» ايام عبد الحميد (حوالى ١٩٠٥) وفيها يؤكد على امرين: العلم والحرية. انظر: المصدر نفسه، ص ٧٧. لذا يرى في ظلم الحكام وانانيتهم، والانحراف عن الاسلام الصحيح، سبب فرقة المسلمين وضعفهم وتدهورهم، انظر: المصدر نفسه، ص ٥٥ و٧٧ ـ ٧٨. اما رسالته «الجامعة العثمانية»، فيبدو انه كتبها حوالى ١٩١٠ ـ ١٩١١، وتحليله للاوضاع فيها يسير في الاتجاه القومي.

(٧٦) يبين رفيق العظم ان هذه الفكرة روّجها بعض الشبان العثمانيين الذين لجأوا الى مصر سنة ١٣١٤ / ١٨٩٦، لتخويف عبد الحميد عساه يعيد القانون الاساسي، وتحوّل الوهم الى حقيقة في اذهانهم. انظر: المصدر نفسه، «الجامعة العثمانية،» ص ١١٢، ولعله نسي كتابات الكواكبي مثلاً. انظر ايضاً عن موضوع الخلافة العربية: Samra, «Christian Missions and Western Ideas in Syrian Muslim Writers, 1860-1914,» p. 287 off.

(٧٧) العظم، المصدر نفسه، ص ١١٨، ١٢٧ و١٢٩.

وتأسيس العرب لجمعية الاخاء العربي العثماني وافتتاحهم منتدى، ولكن الاتحاديين لم يناهضوا اي قوم الا العرب اذ حلوا الجمعية وأقفلوا المنتدى، وهذه اول بوادر سوء الظن[٧٨].

ثم يتابع تعداد تصرفات الاتحاديين التي رافقها تزايد الشكوى بين العرب، فيشير الى اقصاء عدد كبير من العرب من الوظائف في الاستانة، ونزع نظارة الاوقاف منهم، واستبدال الولاة والمتصرفين العرب بآخرين من الاتراك، واستدعاء اكثر الضباط العرب من صنف اركان الحرب من اوطانهم الى الاستانة، وعدم ادخال عرب في اللجنة المركزية لحزب الاتحاد والترقي، وعدم اشراك اي عربي من اعضاء الحزب في مذاكراته السياسية، وعدم عناية الحكومة بنشر المعارف بين العرب. ولكن اخطر ما فعلوه هو مطاردة الحكومة للغة العربية، مع ان دينها الرسمي الاسلام ولغة هذا الدين هي العربية. «هذا فضلاً عن اهمال الحكومة لهذه اللغة في مدارسها حتى الموجودة منها في البلاد العربية واحلال التركية محلها»، مع ان العرب لم يبق لهم جامعة غير هذه اللغة. فاضطهاد آخر شيء لديهم (العرب) «وهو هذه اللغة انما هو مس وتنبيه لعصبية الجنسية القائمة»[٧٩]. ويبين ان ما أثار ريبة العرب واستياءهم بعد الدستور هو «افراط حزب الاتحاديين في حب السلطة وتورطهم في النعرة الجنسية سواء بازاء العرب وغيرهم». وهذا ادى الى رد فعل سلبي لدى العرب. وهو يلاحظ ان الدستور لا يراد به تحقيق الديمقراطية وانما يراد به حصر السلطة بيد الاتحاديين وتأكيد السيادة التركية، «ويعتبرون العرب وغيرهم مسودين والعنصر التركي سائداً»[٨٠]. وهو يحذر من تمادي الاتحاديين في سياستهم، خاصة وان العرب لم تشب وطنيتهم واخلاصهم شائبة، ولم يفكروا بالانفصال عن جسم الدولة.

ويعود رفيق العظم الى التاريخ ليذكر بأن من يطلع على تاريخ الامة العربية يعلم انها لا تحكم بالعنف، وهي امة حافظت على استقلالها في القديم وتوسعت في الفتوح بعد الاسلام، وهي اول من وضع الشرائع، بل «ان العرب اساتذة العالم» كما يقول علماء اوروبا. وينتهي الى تجديد الدعوة للاخوة «لاننا بازاء خطر» لا يستطيع اي من الترك والعرب مجابهته، وان العصبية الجنسية قد تؤدي الى سيطرة الغرب على الاثنين[٨١].

فرفيق العظم يؤمن بالامة العربية وبدورها التاريخي، ويدافع عن حقوقها ويدعو

---

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٢٩ - ١٣٠.
(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٣٥.
(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٣٧.
(٨١) المصدر نفسه، ص ١٣٥ - ١٤٢.

لاشراكها الكامل في السلطة، ويهاجم سياسة الاتحاديين العنصرية، ولكنه يدعو الى العثمانية لمواجهة الخطر الاستعماري الاوروبي.

وحين لاحظ تمادي الاتحاديين في سياستهم وآثارها السياسية، وفشل الجهود لاقناعهم بالاخوة العربية التركية ، نشط في انشاء حزب اللامركزية الادارية العثماني وكان رئيسه وواضع بيانه الاول، كما انه أيد الحركة الاصلاحية في بلاد الشام وكتب في تأييدها.

يحلل رفيق العظم التطورات التي سبقت الدعوات الى اللامركزية، فيلاحظ فشل الدولة وظهور ضعفها بعد الحرب البلقانية، وظهور اطماع الدول الاوروبية لاقتسام المملكة، وخوف السوريين على مصير بلادهم والتفكير بالمستقبل. «ورأى المفكرون ان خير وسيلة للسلامة هي الاتفاق والتضامن وتكوين قوة للوطن.. قائمة على الوحدة الوطنية والتضامن القومي». وهذا لا يتوفر الا بالادارة اللامركزية « التي توزع من التبعية على الشعب بمقدار ما يتطلبه من الحقوق، وتجعله مسؤولاً مباشرة عن كل خير او شر يصيب الوطن». وهو يرى ان اللامركزية تؤدي الى الاتفاق «لأن مصلحة الوطن لا تتجزأ» ولذا اتجه الرأي اليها بعد ان اضاع سوء المركزية ثلث المملكة. وهكذا ظهر حزب اللامركزية، ووضعت بيروت لائحتها الاصلاحية بعد ان وجدت الحركة الاصلاحية تجاوباً من الحكومة آنئذٍ (حكومة كامل باشا)، وانتظر الفريقان زوال ازمة الحرب البلقانية ليخاطبا الحكومة. ولكن الاتحاديين عادوا الى الحكم وتمادوا في سياستهم المركزية القومية، التي تسببت في ضياع ولايات مقدونيا والبانيا - وأرادوا تطبيقها على البلاد العربية عامة والسورية خاصة فأصدروا قانون الولايات الذي يعطي كل السلطة للولاة فيها ويحرم ابناءها من التعليم بلغتهم، وأوعزت حكومتهم بمصادرة برنامج حزب اللامركزية وبمناهضة لجنة الاصلاح البيروتية، ففتحت ثغرة لم تكن ضرورية. ثم يدافع عن الحركة الاصلاحية ودور زعمائها ضد الاستبداد في الماضي، ويشيد بوطنيتهم ويستنكر القول بعملهم مع جهات أجنبية. وينتهي الى التحذير من الوقوف في وجه الحركة الاصلاحية، فذلك «يحولها الى وجهة يأبى كل عثماني حر الضمير ان تتجه اليها»، فكأنه يحذر من ان يؤدي ذلك الى وجهة انفصالية، كما انه يحذر من ترك الامور على ما هي عليه ويدعو لتحقيق اللامركزية «قبل ان يجيء يوم لا تنفع فيه نصيحة الناصحين ولا يجدي عتاب العاتبين»[٨٢].

ويبدو انه فقد امله بعد اعدامات جمال باشا، واتجه وجهة عربية استقلالية، ثم تأكدت مخاوفه من الغرب بعد سايكس - بيكو ودعا لاستقلال البلاد العربية شرق

---

(٨٢) انظر كتابات رفيق العظم في: المفيد، (٢٢ نيسان / ابريل ١٢٥٨)، و(٢٤ نيسان / ابريل ١٢٦٠)، و(١٩١٣).

السويس[٨٣]. وهكذا تدرج تفكير رفيق العظم - وهو عربي اسلامي - نتيجة سياسة الاتحاديين، الى التخلي عن العثمانية والى التأكيد على الوجهة العربية القومية.

ولعل مقارنة تفكير رفيق العظم بتفكير شكيب ارسلان في هذه الفترة توضح صورة اخرى للفكر للعربي في الاتجاه القومي.

فشكيب ارسلان اوضح رأيه في رسالة كتبها سنة ١٩١٣[٨٤] اكد فيها العصبية او الرابطة الاسلامية، ورفض فكرة «العصبية الجنسية»، كما رفض ان يكون للعرب منزلة خاصة بالاسلام «وان جاء بها (دعوة الاسلام) اعرب العرب ونزل كتابها بأفصح لغات العرب، هي شريعة عامة مبنية على المساواة التامة، وبعيدة عن الاثرة الجنسية»[٨٥]. وطبيعي أن ينكر أقوال من يؤكدون على العروبة ويجعلونها الرابطة الأولى آنئذ[٨٦]، بل ويذهب الى أن العصبية الجنسية (اي القومية) من عمل المفرقين الذين يحاولون اثارة العرب على الدولة، والذين يريدون - في تقديره - تغليب العصبية الجنسية على العصبية الدينية وايقاد نار الفتنة بين الشعبين اللّذيْن هما قوام الدولة الاسلامية، وان الذي صدهم عن تحقيق ذلك «لا حب العرب لسواد عيون الترك ولا ذلهم لسلطانهم، وهم أقل الامم اقراراً على الضيم وأسرعهم الى السيف، ولكنه حبهم ببقاء الخلافة الاسلامية وخوفهم من تسلط الأجانب عليهم»[٨٧].

ولكن شكيب ارسلان يعترف (بعدئذٍ في سيرته الذاتية) ان هذه القومية كانت قائمة بين الشعوب العثمانية قبل اعلان الدستور، ولذا وبعد اعلانه اخذت كل امة منها تحاول الانفصال «لأنه في ظل الحرية لا يمكن منع النزعات القومية التي هي كامنة في صدور هذه الامم المختلفة»من الظهور[٨٨]. وهذا يصدق على الشعوب الاسلامية ومنها العرب والارناؤوط في الدولة العثمانية. ولكنه يرجع للقول ان سوء الادارة في الدولة من جهة، ودسائس الاجانب من الخارج من جهة اخرى، حملا الكثير من العرب والارناؤوط بصورة خاصة على النزوع للانفصال عن الدولة رغم الجامعة الدينية. ويقرر بعد ذلك ان العرب كانوا متذمرين من الامتيازات التي للترك في الدولة مع ان العرب اكثر منهم، وان هذا كان سبب نزاع ازداد بضعف الدولة. «ولكن المانع الوحيد من انفجار بركان الشر بين الفريقين هو الخوف على

---

(٨٣) Samra, «Christian Missions and Western Ideas in Syrian Muslim Writers, 1860-1914,» p. 292 off.

(٨٤) شكيب ارسلان، **بيان للامة العربية عن حزب اللامركزية** (القاهرة: مطبعة العدل، ١٩١٣)، وقد كتبه بعد عقد المؤتمر العربي الاول.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٤ - ٥.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٩ - ١٠.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٢ - ١٣.

(٨٨) شكيب ارسلان، **سيرة ذاتية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩)، ص ٦٦ - ٦٧.

بيضة الاسلام لا غير»[٨٩]. ويبين شكيب ارسلان في رسالته المذكورة ان اوروبا لا تزال تشن حرباً صليبية وتجارية على الدولة العثمانية، وهذا هو الخطر الأكبر، ولذا فهو حريص على دوام الرابطة بين العرب والترك في الخلافة، ويرى ان في الرابطة الجنسية تفكيكاً للرابطة الاسلامية[٩٠].

ويلاحظ شكيب ارسلان في «سيرته» ان الشقاق ظهر في مجلس المبعوثان، فقد كان مبدأ جماعة الاتحاد والترقي «المركزية التامة، اي حصر الادارة في مركز الدولة، وبناء الاصلاحات كلها على هذا الاساس، ومن البديهي ان مبدأ كهذا سيعطي السيادة للعنصر التركي الذي له المقام الاول في السلطة» ولذا كان العرب والشعوب الاخرى ضد هذا المبدأ لأنه يجحف بحقوقهم[٩١]. ولكنه في «بيانه» يرفض الدعوة للامركزية ويتهجم بقوة على اصحابها، ويعتبر الحركة اللامركزية من بعض الدسائس الاجنبية، ويرى في اللامركزية الخطوة الاولى نحو الانفصال، وان الدعوة اليها ستعقبها دعوات مثل الخلافة العربية والاستقلال القومي والتحرير الوطني، وكل هذا سيفضي الى حرب داخلية «تكون هي القاضية على استقلال العرب بدل ان تكون مبدأ استقلالها». فحركة اللامركزية في تقديره، تؤدي الى الغارة الاجنبية[٩٢]. ولذا فهو يتهم القائمين بالحركة ويجعلهم جزءاً من المؤامرة الاوروبية على المسلمين[٩٣].

ومع ذلك فهو يقرر ان بعض دعاة الاصلاح مخلصون ولكنهم - في رأيه - يخطئون حين يظنون ان اللامركزية تقي من خطر الاحتلال الأجنبي[٩٤]، اما البعض الآخر فلا يهمه الاصلاح بقدر ما يهمه فصل سورية عن الاتراك[٩٥].

وبهذا الاندفاع يقرر شكيب ارسلان في «سيرته» ان الانكليز تمكنوا قبل الحرب العامة من التأثير على الكثير من ناشئة العرب بأنهم يؤيديون قيام دولة عربية، فتكون بين العرب حزب ينزع للانفصال. ولكن هذا في تقديره لم يكن رأي الجمهرة بين الامة العربية، بل «كان عقلاء العرب يفقهون انه اذا وقع الانفصال بين العرب والترك تسقط بلاد العرب تحت

---

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٦٨ - ٦٩.

(٩٠) ارسلان، بيان للامة العربية عن حزب اللامركزية، ص ٣٣.

(٩١) ارسلان، سيرة ذاتية، ص ٦٥.

(٩٢) ارسلان، بيان للأمة العربية عن حزب اللامركزية، ص ٢١ - ٢٥.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٦ - ٢٧. ويرى ان وجود الدولة العثمانية هو الحافظ الوحيد للمسلمين في المعمور كله، واذا زالت «رفعت دول الاستعمار القرآن حالاً من ايدي المسلمين وحملتهم على النصرانية قهراً». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٥١ - ٥٢.

حكم الافرنج، فلذلك كانوا يختارون البقاء تحت حكم الدولة العثمانية.. اختياراً لأهون الشرين»[٩٦].

وهكذا يصر شكيب ارسلان على العثمانية لمواجهة الغرب، ويراها، مع «العقلاء»، السبيل الوحيد لحماية الاسلام والبلاد العربية من العدوان الغربي، فليس امام العرب الا قبول العثمانية لمواجهة شر اكبر هو الخطر الغربي.

وبعد هذا، وقبله، فإن شكيب ارسلان يرى ان العرب امة، ويتغنى بمزاياها، فهي «أمة نجيبة قد اتاها الله من معادن الفضل ومدارج النبل ومطالع الذكاء ومنابت الشجاعة ومقاطع الكرم ما لم يؤت غيرها من أمم البسيطة»[٩٧]، وهي «اقل الامم اقراراً على الضيم وأسرعهم الى السيف»[٩٨].

ولكنه يرى بعد هذا، بنبرة خلدونية، انه «محال اجتماع العرب الا على عصبية دينية»، ومع ذلك فهو لا يرفض تقوية الرابطة الجنسية العربية (اي القومية) ويقول «ولعمري لا بأس من تقوية الرابطة الجنسية العربية واحياء موات معارفها وتجديد ذكرى انسابها وعمارة صدور العرب بمعرفة أصولها التي تذكرها بوحدتها»، ولكنه لا يريد ان يبدأ ذلك بالاختلاف مع الترك او الهياج على الدولة في تلك الظروف الصعبة[٩٩].

وهو يؤكد رابطة العربية بصرف النظر عن الدين، ذلك ان كل النصارى الذين يتكلمون العربية عرب، ليقرر «ونريد ان يبقى الاتحاد بيننا وبينهم وان تكون المساواة شاملة لنا ولهم، وان لا يمتاز المسلمون عنهم بشيء من الحقوق». ثم يرجع الى التاريخ ليبين وحدة العرب بصرف النظر عن الدين، كما حصل في ذي قار اذ اجتمع نصرانيوهم ووثنيوهم على قتال الاعاجم. فيمكن ان يكون العرب المسلمون والنصارى يداً واحدة «لأجل الدفاع عن اوطان هي لنا ولهم معاً». ولكنه يشترط ان لا يؤدي ذلك الى ترك الرابطة الاسلامية، «وعلى ان لا نزعم بأننا نُحِلّ الجامعة الجنسية محل الجامعة الاسلامية»[١٠٠]. وهكذا يرى شكيب ارسلان العربية رابطة، ولكنها وحدة في رابطة اوسع هي العثمانية او الاسلامية، ولذا فهو يؤيد الاصلاح الصادق، ومفهومه لذلك «المساواة في الحقوق بين الاجناس واعطاء الاولويات قسطها من الاصلاحات على نسبة واحدة»[١٠١].

---

(٩٦) ارسلان، **سيرة ذاتية**، ص ٦٩ - ٧٠. ويؤكد هذا الخوف من مطامع الغرب. المصدر نفسه، ص ٨١ و١٠٦ - ١٠٧.

(٩٧) ارسلان، **بيان للامة العربية عن حزب اللامركزية**، ص ٢٨.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٤٧ - ٤٨.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٤٢ - ٤٣.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٢٨.

يبدو اذن ان شكيب ارسلان يؤمن بوجود امة عربية، رابطتها الاولى وعبر تاريخها هي اللغة العربية وان اختلفت الاديان. وهو لا يرى بأساً بتنمية القومية العربية، ولكنه امام الخطر الغربي يؤكد الرابطة الاسلامية ويلتزم بالعثمانية ويرى ان التركيز على الرابطة القومية سيؤدي الى المواجهة بين الترك والعرب وبالتالي الى سيطرة الغرب. وكان على شكيب ارسلان ان ينتظر انتصار الحلفاء وسيطرتهم وتجزئة البلاد العربية وزوال الخلافة ليتخذ وجهة عربية وحدوية صريحة ونشطة تستند الى اللغة والثقافة ولا تغفل النسب والمصلحة[١٠٢].

ويلاحظ ان الخط الاسلامي العربي، ابتداء بالكواكبي، اتخذ وجهة عربية قومية، لا ترى اي تعارض في الاصل بين الاسلام والقومية العربية. وتمثل في هذا الاتجاه الاستناد الى مفاهيم تراثية وبخاصة في تحديد مفهوم الامة، واستيعاب المفاهيم الحديثة للوطنية، وتجاوز الطائفية بتأكيد المساواة بين العرب في اطار الوطن. وهذا الاتجاه يؤكد دور العرب في التاريخ ويدعو لنهضتهم، ويتجه الى اللامركزية دون الانفصال لمواجهة الخطر الغربي، وتتمثل نظرة اصحابه في دائرتين متعاضدتين، العربية وهي الرابطة المباشرة والطبيعية، والاسلامية او العثمانية وهي الاوسع، وفي قوة الاولى قوة للثانية كما ان الدائرة الثانية حماية للاولى. ويلاحظ ان البعض في تقديره للخطر الغربي كان يؤكد على الدائرة الثانية ويخشى ان تؤدي الرابطة الاولى الى تمزيقها وبالتالي الى سيطرة الغرب.

---

(١٠٢) انظر: شكيب ارسلان، **النهضة العربية في العصر الحاضر** (مصر: مطبعة دار النشر، ١٩٣٧)؛ احمد الشرباصي، **شكيب ارسلان داعية العروبة والإسلام**، ط ٢(١٩٧٨)، ص ٦٨ وما يليها، ومقال «العروبة جامعة كلية،» في: الشرباصي، المصدر نفسه، ص ١٣٤ وما يليها.

الفصل السادس

تطوّر الوعي العربيّ بين ١٩٠٨ والحرب العامّة

يتمثل الوعي في النشاط الادبي والفكري، وفي محاولة انشاء الجمعيات العربية. ويلاحظ ان عاصمة الدولة، الآستانة، شهدت اوسع نشاط في انشاء الجمعيات العربية، وان الصفة العربية العامة تمثلت فيها اكثر من اية جهة اخرى، ذلك لأن معاهدها العالية، عسكرية ومدنية، كانت مقصد الشباب العربي الطموح، كما أنها مقر مجلس المبعوثان حيث يلتقي النواب العرب. وبعد هذا ففي الاستانة نلاحظ اتجاهات العهد الجديد بصورة مباشرة وتتبين بدرجة أوضح من الولايات. هذا ولم تكن هذه الجمعيات رائدة في الفكر بل انها تعبر في برامجها، علنية أو سرية، عن اتجاهات قائمة.

وفي مطلع القرن كان هناك اتجاهان يؤثران على العرب، اولهما الايديولوجية العامة، وهي العثمانية، تدافع عن وحدة الدولة العثمانية واستمرارها وتحديثها، وثانيهما الاتجاه العربي الذي يرى ان العرب امة لها دورها ومميزاتها وحقوقها. ويشترك الاتجاهان في ضرورة النهضة والتقدم واللحاق باوروبا وفي الشعور بخطر الغرب واهمية الوقوف في وجهه[1]. ولعل هذا يفسر ظاهرة ملفتة للنظر وهي ان الهدف المعلن للجمعيات العربية لم يتعد طلب الاصلاح الذي يضمن حقوق العرب في الدولة العثمانية. وهذا لا ينفي ان بعض من شارك في الحركة ذهب ابعد من ذلك باتجاه استقلالي ولكن هذا الاتجاه كان محدوداً، ولعله توسع بعد اعلان الحرب العامة بصورة ملحوظة. لقد تركز الاتجاه الاخير بعد ان تبين ان الاتراك، قبل الدستور وبعده، اظهروا عجزهم عن مواجهة اوروبا، كما ان الاتحاديين ادخلوا تحدياً خطيراً حين وقفوا ضد العربية واتخذوا سياسة التتريك[2].

---

(١) C. Ernest Dawn, *From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism* (Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1973), pp. 148-149.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٩ وما يليها.

كان جماعة تركيا الفتاة يتفقون في الاهداف الرئيسية، وهي اقامة حكم دستوري، وحماية الدولة العثمانية وتقويتها، الا انهم يختلفون في اساليب تحقيق ذلك. فهناك الاحرار الذين يدعون الى سياسة اللامركزية الادارية، والاعتراف بالعناصر، واستعمال اللغات المحلية (وجهة الامير صباح الدين)، وهناك الاتراك القوميون الذين نادوا بالمركزية الادارية واتجهوا بعدئذٍ الى سياسة تتريك الشعوب الاخرى (وجهة احمد رضا بك) وهؤلاء تمثلهم جمعية الاتحاد والترقي[٣].

يلاحظ ان **جمعية الاتحاد والترقي** لم تتسلم السلطة بعد اعلان الدستور، بل تركتها للوزارة القائمة وجعلت من نفسها هيئة رقابة تمارس سلطتها ونفوذها عند الضرورة، وهو حال ادى الى اتهامها بالتدخل في الحكم وممارسة السلطة دون مسؤولية، وخلق وضعاً قلقاً. ولعل ذلك يعود الى ان جماعة تركيا الفتاة كانت في الاساس استمراراً لحركة العثمانيين الفتيان، وهم مثلهم كانوا معنيين بانقاذ الدولة ويرون مثلهم ان ذلك يكون بادخال الحكم الدستوري، وبذلك يحدون من سلطة السلطان ويرضون طموح الاقليات بمنحهم المساواة امام القانون. كما انهم يرون الاسراع بالتحديث عن طريق المركزية القوية. ولكن بينما كان العثمانيون الفتيان من فئة عليا نسبياً فإن جماعة تركيا الفتاة كانوا من خلفية اجتماعية اكثر تواضعاً نتيجة توسع قاعدة الحركة الاصلاحية في الفترة السابقة[٤]. فجماعة تركيا الفتاة ترجع للفئات المهنية التي برزت حديثاً، من ضباط وصحفيين ومحامين وموظفين صغار في الادارة، وهم نتاج المدارس الحكومية، ولعلهم كانوا اساساً من الطبقة الوسطى. اما الموظفون الكبار فكانوا على العموم معادين لحركة تركيا الفتاة، في حين ان الطبقات الواطئة لم تكترث. فالحركة وجدت تأييداً بين الضباط الصغار في الجيش والبحرية، وبين الفئات الوسطى والمتواضعة في الخدمة المدنية، واصحاب المهن، وبعض العلماء[٥]. وكان لهذا الوضع اثره في سياسة الاتحاد والترقي في البلاد العربية وفي تعاملهم معها.

وأعلنت جمعية الاتحاد والترقي برنامجها السياسي سنة ١٩٠٨، وفيه مساواة جميع المواطنين امام القانون في الحقوق والواجبات دون نظر الى دين او جنس، وحرية التعليم

---

(٣) انظر مثلاً عرض المنار للموضوع سنة ١٩٠٨ - ١٩٠٩، في: السنة ١١، العدد ١٠ (١٩٠٨)، ص ٧٦٠، والسنة ١١، العدد ١١ (١٩٠٨)، ص ٨٥١ وما يليها. انظر ايضاً منشور شيخ الاسلام، في: المنار، السنة ١٢، العدد ٨ (١٩٠٩)، وفيه التأكيد على المساواة في الحقوق وإسناد الوظائف حسب الكفاءة، ص ٥٩٤ - ٦٠١.

(٤) انظر: Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London: Oxford University Press, 1961), pp. 174-190.

(٥) انظر: Feroz Ahmad, *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908-1914* (Oxford: Clarendon Press, 1969), pp. 16-18.

وتأليف الجمعيات ، وادارة الولايات على اصول «توسيع المأذونية» على ان لا يؤدي ذلك الى توهين الرابطة التي تربطها بالدولة. هـذا وتبقى التركية اللغة الرسمية وتكون لغة التعليم في المدارس[٦].

وفي الانتخابات الأولى (تشرين الثاني / نوفمبر ـ كانون الأول / ديسمبر ١٩٠٨) لمجلس المبعوثان ، تدخل الاتحاديون بحيث كان من الصعب الحصول على مقعد دون اسناد منهم . واختير الكثير من مرشحيهم من الفئات المهنية في المدن ومن ملاكي الارض ، ولم تكن النتائج مرضية للعرب[٧] . أما الحزب الوحيد الآخر ، حزب الاحرار ، فلم يوفق في الانتخابات[٨] .

وجاءت الثورة المضادة في ١٣ نيسان / ابريل ١٩٠٩ ، وسقط الاتحاديون وحل الاحرار محلهم، وكانت العناصر المحافظة ضد الاتحاديين بسبب اجراءاتهم العلمانية. ثم جاءت حركة الجيش من سالونيكا في ٢٣ ـ٢٤ نيسان / ابريل ١٩٠٩ ، وبعد خمسة ايام عزل عبد الحميد وجيء بمحمد رشاد. وادى فشل السياسي في حفظ النظام والقانون في نيسان / ابريل الى مجيء العسكري المحترف ليحل محله، وانهار الاحرار كحزب[٩].

وفي الفترة الثالثة بين اول ايار / مايو و٢٧ آب / اغسطس ١٩٠٩ وضعت اكثر التشريعات الجديدة، ومن اهدافها التحديث وتأكيد وحدة الامبراطورية. حاول الاتحاديون بالتشريعات الجديدة تحقيق مركزية السلطة والعمل على دمج العناصر المختلفة باسم العثمانية، او بالاحرى تتريكها. واذا كانت الاجراءات نحو المركزية لقيت بعض النجاح (مع شيء من الاعتراض نتيجة تركيز السلطة بيد الترك)، فان سياسة التتريك، مع نمو القومية بين شعوب الدولة، ادت الى مقاومة والى تأكيد الاتجاه القومي[١٠]. وفي ، تموز / يوليو ١٩٠٩ قدم الاتحاديون الى مجلس المبعوثان مادة (٤) من نظام الاجتماعات العامة، وهي تمنع قيام الجمعيات ذات الاهداف السياسية او التسمية القومية في الدولة العثمانية،

---

(٦) انظر: توفيق علي برو، العرب والترك في العهد الدستوري العثماني، ١٩٠٨ - ١٩١٤ (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٠)، ص ٨٠ - ٨١.

(٧) كان توزيع المقاعد كما يلي: العرب ٦٠، الاتراك ١٤٧، الالبان ٢٧، اليونان ٢٦، الارمن ١٤. وهكذا كانت نسبة العرب قليلة بالقياس الى عددهم.

(٨) تأسس حزب الاحرار (عثمانلي احرار فرقة سي) في ١٤ ايلول / سبتمبر سنة ١٩٠٨، اي بعد شهرين من اعلان الدستور. انظر:
Ahmad, *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908 - 1914,* p. 28.

(٩) المصدر نفسه ص ٤٥ .

(١٠) المصدر نفسه ، ص ٥٨ و ٦٠ - ٦٢ .

وهي تكشف عن رد فعل الاتحاديين للنشاط الذي ظهر بين شعوب الدولة بعد الدستور، وكان لذلك اثره في الاتجاه الى التنظيمات السرية[11].

واجهت جمعية الاتحاد والترقي تحدياً من جماعات اقل تماسكاً، من ساسة وضباط اتراك، كانوا يفضلون اسلوباً اكثر اعتدالاً في التغيير، وكانت اكثر تسامحاً مع الفئات الدينية والاثنيـة التي تتكون منها الامبراطورية.

وظهرت الآن مجموعات اكثر اعتدالاً ومحافظة، بين سنتي ١٩٠٩ - ١٩١١، مثل الحزب الحر المعتدل، وحزب الاهالي[12] [وجلّه منشق عن الاتحاد والترقي) والحزب

---

(١١) انظر: برو، العرب والترك في العهد الدستوري العثماني، ١٩٠٨ - ١٩١٤، ص ٢٥٨ - ٢٥٩.

(١٢) أسس حزب الاهالي في ٢١ شباط / فبراير ١٩١٠، ومن برنامجه اللامركزية الادارية، وحرية التعليم باللغة المحلية في كل ولاية، وشارك فيه عرب. وفي ٢١ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٠٩ اجتمع بعض المبعوثين، وبينهم عرب مثل عبد الحميد الزهراوي ورشدي الشمعة، وقرروا تأليف الحزب الحر المعتدل. ومن اهدافه «إزالة آثار الاستبداد من اي فريق وبأية صورة»، و«بذل المساعي الفعالة في المحافظة على كل عنصر من العناصر، ليتسنى تحكيم الوحدة العثمانية، ولا يدع مجالاً لتسيطر وتغلب عنصر على آخر». ويرى الحزب ان الشريعة الغرّاء قانون الجميع وان اي تعديل للقانون الاساسي يجب ان يكون بالرجوع اليها. ومن براجمه استعمال اللغات المحلية في الولايات، وتوسيع المأذونية وتمثيل العناصر في الحكومة والوظائف، ولكنه «يحارب فكرة اللامركزية (بمعنى الاتحاد الفدرالي) ويعتبرها مقدمة لتجزئة المملكة العثمانية». انظر: «خطة الحزب الحر المعتدل،» المفيد، (٢٣ نيسان / ابريل ١٩١١)، وبرو، المصدر نفسه، ص ٢٦١ وما يليها. انظر ايضاً: شكري العسلي، «حزب الاحرار المعتدلين،» المقتبس، العدد ٧١١ (٢٤ حزيران / يونيو ١٩١١)، حيث يستعرض، وهو عضو في الحزب، نظامه، وفيه: ان الهـدف الأساسـي لحزب الاحرار المعتدلين حفظ المملكة العثمانية مع ايالاتـها الممتازة... وتهيئة العثمانيين ليدافعوا عن وطنهم من غير تفريق بين جنس ومذهب (مادة ١). والحزب يناهض الاستقلال الاداري (مادة ٢). وتكون ادارة الولايات على قواعد توسيع المأذونية المصرح به في القانون الاساسي، ويكون تعيين درجات الموظفين ومؤاخذتهم بقانون، وان تنظم الطرق والمعابر ويوسع نطاق التجارة والصناعة والزراعة وتنشر المعارف والتربية، وان تترك واردات المعارف والنافعة للولايات لتصرف في محالها ويضم الى ذلك قسم من واردات الخزينة العامة (مادة ١٠). وان يعتنى بوقاية ألسنة العناصر واشعارهم وآثارهم الادبية (مادة ١١). وان يكون مأخذ القوانين الشريعة المطهرة مع النظر الى حاجات العصر والزمان والمكان واقتباس النافع من الحكم (مادة ٦). ويضيف شكري العسلي: «ويظهر ان رجال الحزب ادركوا ان بقاء هذه الدولة يتوقف على اتحاد العناصر اتحاداً سياسياً اساسه المساواة الحقيقية والائتلاف بتبادل الود والاخاء، وافهمونا ان تغلب جنس على جنس منشؤه الاستبداد ومضر بمصلحة الامة والوطن».

ويرد في مقال آخر في: المقتبس، العدد ٧٤٢ (٣١ تموز / يوليو ١٩١١)، انه ما كاد ينشر نظام الحزب الحرب المعتدل في دمشق «حتى اصبح القوم الا قليلاً منهم احراراً معتدلين». انظر ايضاً: العدد، ٧٤١ (٣٠ تموز / يوليو ١٩١١).

ترد الاشارة في: عزت الجندي، «الاحزاب السياسية في المملكة العثمانية،» المقتبس، العدد ٧٨٢ (١٦ ايلول / سبتمبر ١٩١١)، الى اربعة احزاب: الديمقراطيون، والاشتراكيون (قليلون جداً)، والاحرار المعتدلون، والاتحاديون. ثم يتناول خطة كل حزب، ويبين ان الديمقراطيين يقولون: نريد ان ندافع عن العوام ونحافظ على حقوقهم، نريد ان لا يسود البلاد تألّة اصحاب الثروة والاغوات والبكوات والبشوات على الشعب، لأن بلادنا لا =

العثماني الديمقراطي . واخيراً اتحدت الجماعات المعارضة في ٨ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩١١ لتكوين حزب الحرية والائتلاف، الذي ضم عناصر ليبرالية ودستورية ومحافظة. رأى حزب الحرية والائتلاف في حكم الاتحاديين، كما جاء في بيانه «تحول استبداد الفرد الى استبداد الجماعة»، ودعا الى مراعاة «الرغائب القومية والمذهبية التي هي طبيعة مقبولة لكل قوم وعنصر»، وأكد على «صون حرية الافراد، وحفظ حقوق العناصر». وهو يريد ان يكون كل عنصر في الدولة حراً، «اي ليس مضغوطاً عليه ولا مضايقاً في رغائبه بما يعود لمصلحة عنصره مما لا يضر بالعثمانية، وان تكون العناصر كلها متآلفة مع التخالف، متعاونة متعاطفة مع التغاير»[١٣]. وأكد على توسيع المأذونية وتفريق الوظائف مع بقاء الرابطة العثمانية، وعلى ترك الشؤون المحلية كالتعليم والاشغال العمومية والتجارة والصناعة للادارة المحلية. ووجد الحزب قبولاً لدى العناصر التركية المعارضة ولدى العناصر الاخرى ومنها العرب (وشارك بعضهم في تأسيسه)، وتكاثرت فروعه في البلاد العربية وعلى حساب الاتحاد والترقي بصورة واضحة بما في ذلك نوادي الاتحاديين في دمشق وبيروت والبصرة[١٤].

وفي انتخابات نيسان / ابريل سنة ١٩١١ بذل الاتحاديون كل جهد مشروع وغير مشروع لاخراج ممثليهم ونجحوا وجاءت وزارة اتحادية اللون. واتجه الاتحاديون لتعديل الدستور ولاعطاء قوة أكبر للسلطة التنفيذية ، وهذا يناقض الاتجاه الذي كان سائداً سنة ١٩٠٨[١٥] .

وأعلنت ايطاليا الحرب على الدولة (١٨ ايلول / سبتمبر ١٩١١) واتجهت لاحتلال

= ترتقي الا بهذه الطريقة التي تنقلع بها جذور الاستبداد التي نبتت في الدور البائد.

اما الاحرار المعتدلون فإنهم يطلبون ان تحفظ حقوق جميع العناصر على السواء، وان يسود العدل في البلاد، وان تطبق قواعد المساواة وتنفذ ليحصل التآخي بالفعل، وأن تشاد المدارس وينشر التعليم الابتدائي والثانوي باللغات المحلية بين جميع الطبقات. ويبين ان حزب الاتحاد والترقي لم ينشر شيئاً عن خطته، ولكنه يستنتج خطته من اعماله فيقول: «رأينا انه يسيء الظن بكل من لا يكون تركياً. رأينا انه يحتكر كل امر وإدارة ويحصرها بالمتعصبين للتركية من افراد. رأينا انه يتهم بايقاع التفرقة والشقاق بين العناصر كل رجل تكلم عن مصالح قومه وحقوقهم لاسيما اذا كان المتكلم كاتباً عربياً او نائباً عربياً. رأينا قاعدته الوحيدة في السياسة الداخلية اخضاع العناصر بالقوة وحصر السلطة في يد المتعصبين للتركية. . .» الخ.

(١٣) انظر: عبد الحميد الزهراوي، **الارث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي**، جمع وتحقيق جودت الركابي وجميل سلطان (دمشق: المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٦٢)، ص ٤٨١ و٤٨٢ ـ ٤٨٦ ، و**الحضارة**، السنة ٢ ، العدد ٨٧ (٥ كانون الاول / ديسمبر ١٩١١).

(١٤) انظر: Ahmad, *The Young Turks : The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908 - 1914*, pp. 69 and 86 - 87.

انظر ايضاً: «الحزبان وحركة الانتخابات،» **المفيد**، (١٩ آذار / مارس ١٩١٤)؛ «أينا أحق ان يتبع،» **المفيد**، (٤ آب / اغسطس ١٩١٤)، وبرو، **العرب والترك في العهد الدستوري، ١٩٠٨ ـ ١٩١٤**، ص ٣٠١ وما يليها.

(١٥) Ahmad, Ibid., p. 104.

طرابلس، وانتهت الحرب في (تشرين الاول / اكتوبر سنة ١٩١٢) بانتصارها، وكان ضياع طرابلس الغرب مصدر ضجة كبرى في البلاد العربية، وشعورا بعجز الدولة عن حماية البلاد وبتقصيرها خاصة وانها كانت قد سحبت قوات من طرابلس الغرب لضرب الثورة في اليمن(١٦).

ولم تكد تنته الحرب مع ايطاليا حتى بدأت حرب البلقان، وتزعزع وضع الاتحاديين، وجاء كامل باشا في ٩ تشرين الاول / اكتوبر ١٩١٢ لرئاسة الوزارة وهو اميل لاتجاه الائتلافيين. ولكن الاتحاديين، وبنتيجة الهزائم التركية، قاموا بانقلاب واسقطوا حكومة كامل باشا في ٢٣ كانون الثاني / ينـاير ١٩١٣ ، واستطاعـوا انقاذ ادرنة، ولكن القسم الاوروبي كله تقريباً ذهب لدول البلقان، وهذا حول مركز الثقل في الدولة الى البلاد العربية.

اتجه الاتحاديون مع وجود البلقان في الدولة، وبعد سياسة عبد الحميد الاسلامية، الى طمس العنصر الايديولوجي الاسلامي، والى المركزية القوية في التعليم والجيش والاقتصاد، اضافة الى التتريك لتوحيد امبراطورية متنوعة العناصر. ولكن الوضع الجديد بعد الحرب البلقانية تطلب تغييراً في الايديولوجية السياسية والادارية اذ اريد بقاء الشعب الوحيد الذي له اهمية في الدولة مع الترك، ولذا قفزت المسألة العربية الى الصدارة.

لكن الاتحاديين لم يكن لديهم اي استعداد لاعطاء العرب الادارة الذاتية او الاستجابة لمطالبهم، بل اكتفوا باصدار قانونين مؤقتين في آذار / مارس ١٩١٣، الاول (٩ آذار / مارس) يفصل المالية المحلية عن المالية العامة، بأن تجمع الواردات في الولاية من قبل ادارة خاصة ومنها تدفع نفقات الخدمات المحلية، كما ان مالية كل ولاية ترسم من قبل مجلسها. والثاني (٢٦ آذار / مارس) نص على اقامة مجلس عام للولاية يختار وفق قانون المبعوثان، ولكن الجيش والاعيان والقضاة والموظفين والمقاولين والمبعوثان استثنوا من الترشيح. ووجهت الانتخابات باسلوب يشجع عناصر جديدة على حساب القادة التقليديين للمجتمع العربي. كما ان الوالي أعطي سلطات واسعة تمكنه من التحكم في عقد الجلسات، وفي النقاش ومواضيعه، بحيث تحتفظ الحكومة المركزية بسلطاتها عن طريق الوالي ووزارة الداخلية. ولذا كانت ردود الفعل سلبية وخاصة من قبل الاعيان، واعلن البعض مثل طالب النقيب انهم سيقاومونها. اما بالنسبة للغة العربية فإنه تقرر السماح باستعمالها للتعليم في المدارس الابتدائية وفي بعض الدوائر، ولكن استمرار المطالبة باللغة

---

(١٦) قال حسين حلمي باشا للسفير البريطاني: «ان الحكومة التي تتهم بأنها عثمانية متشددة وانها تميل لاهمال مصالح الشعوب الاخرى في الدولة، وخاصة العرب، لا يمكنها ان توافق على التخلي عن ولاية عربية لدولة مسيحية لأن ذلك يعني قيام العرب على نطاق واسع ضد الحكومة». انظر: Ahmad, Ibid., p. 93.

.العربية يشعر بقصور القرار والتطبيق، اذ استمر التذمر في العراق والشام وتمثل في مطالب المؤتمر العربي الاول[١٧].

ورغم ظهور نبرة اسلامية في بعض الصحف التركية وفي مناقشات جمعية الاتحاد والترقي، مع مناداة البعض بتوسيع الادارة المحلية، فإن الاتحاديين لم يتجاوزوا اتخاذ اجراءات بسيطة ولم يتزعزعوا عن المركزية التي تعني الهيمنة التركية[١٨].

– في هذه الظروف كان نمو الحركة العربية، وتمثلت فيها يكتب وينشر، وفي بعض المواقف، وفي انشاء الجمعيات العربية. ولم تأت هذه الجمعيات بجديد في الفكر ولكنها كانت أداة للتعبير عن طموح النخبة.

بدأ نشاط العرب في الجمعيات ايام عبد الحميد، فأسسوا في القاهرة «جمعية الشورى العثمانية» التي تكافح طغيان عبد الحميد[١٩]، كما شارك البعض في تنظيم سري، صار فرعاً للاتحاد والترقي في دمشق سنة ١٩٠٦[٢٠].

ويمكن الاشارة هنا الى حلقة الشيخ طاهر الجزائري بدمشق، وهي ادبية ثقافية، تدعو الى دراسة تاريخ العرب وتراثهم وآداب اللغة العربية، وتدعو الى تعليم العلوم العصرية والى الاصلاح، ويبدو ان اعضاء الحلقة لهم صلة بتأسيس الجمعية الخيرية الاسلامية. كما أوجدت الحلقة جواً من الوعي العربي. وفي هذا الجو تألفت حلقة ثقافية (سياسية) سرية بدمشق (١٩٠٣) من بين شباب الصفوف الاخيرة لمدرسة الحكومة الثانوية

---

(١٧) انظر: عبد الغني العريسي، **مختارات المفيد**، تقديم ناجي علوش (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ١١١، ووجيه كوثراني، **وثائق المؤتمر العربي الاول، ١٩١٣: كتاب المؤتمر والمراسلات الدبلوماسية الفرنسية المتعلقة به، الدولة العثمانية وظروف نشأة الحركة العربية** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠)، ص ٤٩، ٥١، ٩٨ وما يليها و١١٥ - ١١٦.

(١٨) Ahmad, *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908 - 1914*, p. 143 off.

(١٩) من المؤسسين رفيق العظم ورشيد رضا. انظر: **المنار**، السنة ١٢، العدد ١١ (١٩١١)، ص ٨٢٤.

(٢٠) لوحظ نشاط دعاية تركيا الفتاة في دمشق وجهات اخرى منذ سنة ١٨٩٦. وشملت الاجراءات الحكومية ضد مؤيديها سنة ١٨٩٧ بعض العرب مثل محمد باشا العظم وعبد الرحمن باشا اليوسف. انظر:
Max L. Gross, «Ottoman Rule in the Province of Damascus, 1860-1909,» (Ph. D. Dissertation, Georgetown University, 1979), pp. 446 and 466.
وقد أنشىء اول تنظيم سري لتركيا الفتاة في دمشق سنة ١٩٠٦، وأحد اعضائه مصطفى كمال، ثم ربط هذا التنظيم بالمركز في سالونيكا سنة ١٩٠٧، وكان من اعضائه رفيق العظم ومحمد كرد علي، انظر:
Gross, Ibid., pp. 519-520 and 527, and Abdul-Latif Tibawi, *A Modern History of Syria, Including Lebanon and Palestine* (London: Macmillan, [1969]), p. 199.

(مكتب عنبر) وآخرين تأثروا بما يدور في حلقة الشيخ طاهر الجزائري لديهم نزعة عربية، وكان لها اثر في الحركة القومية.

وكان الهدف الظاهر لحلقة دمشق الصغيرة دراسة تاريخ العرب وقواعد اللغة العربية وآدابها ونشر العلم والمعرفة. اما الهدف الحقيقي فكان بعث وعي بالعروبة. واقتصر اعضاء الحلقة في دعوتهم السرية على مطالبة الدولة العثمانية باتخاذ نظام لا مركزي يضمن للعرب حقوقهم، ويجعل العربية في الولايات العربية لغة رسمية في مدارس الحكومة ودواوينها ومحاكمها[٢١]. وانتقل اثنان[٢٢] منهم الى اسطنبول للدراسة (١٩٠٥) وهناك أسسا (١٣٢٤هـ / ١٩٠٦م) مع اثنين آخرين[٢٣] **جمعية النهضة العربية**، ثم قرروا اضافة اعضاء من دمشق ونقل المركز اليها وكان ذلك سنة ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م.

ويبدو ان الجمعية اتخذت وجهة عربية اسلامية. فيبين محب الدين الخطيب ان مؤسسي الجمعية كانوا «يؤمنون بأن العروبة اكرم عناصر الجامعة، وان الله اختارها لحمل امانات الاسلام في عصره الاول لمزايا وخصائص لا توجد في غيرها . . . وكانوا يؤمنون بأنها المسؤولة عن حمل رسالة الاسلام وتجديد شبابه». وهذه رسالة تاريخية، اذ «ان أول ما أساء به المسلمون الى انفسهم قبل اكثر من الف سنة كفّهم يد العروبة عن ادارة دفة الاسلام ودولته وتوجيه تاريخه نحو اهدافه». وبلغت الاساءة الذورة في خطأين لا سابقة لهما، ارتكبتهما الدولة العثمانية، أولهما التخلي عن العربية لغة رسمية، والثاني تجاهل ما كان يقع في الغرب من نهضة في الصناعة والتنظيم فكان ذلك من اسباب تخلف المسلمين[٢٤]. وبجنب هذه النبرة الاسلامية لرئيس الجمعية، يؤكد صلاح الدين القاسمي، امين سر الجمعية، على العربية حين يذكر ان الاربعة

---

(٢١) التحق بهؤلاء شباب دونهم في السن مثل رفيق العظم والزهراوي وشكري العسلي ومحمد كرد علي وسليم الجزائري. انظر: مصطفى الشهابي، **القومية العربية: تاريخها وقوامها ومراميها**، ط ٢ (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦١)، ص ٥١، وعدنان الخطيب، **الشيخ طاهر الجزائري رائد النهضة العلمية في بلاد الشام وأعلام من خريجي مدرسته** (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٧١)، ص ٥٣. انظر ايضاً ترجمة لطاهر الجزائري في: محمد كرد علي، **المعاصرون**، تعليق واشراف محمد المصري (دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٨٠)، ص ٢٦٨ ـ ٢٧٨. وكان الشيخ قد دخل الجمعية الخيرية سنة ١٢٩٤ هـ. وأنشأ دار الكتب الظاهرية سنة ١٢٩٦ هـ. وكان يريد الاخذ من المدنية الحديثة مع الاحتفاظ بالهوية والاخلاق. انظر: **المقتبس**، العدد ٣ (١٨ كانون الاول / ديسمبر ١٩٠٨).

(٢٢) محب الدين الخطيب وعارف الشهابي.

(٢٣) عبد الكريم الخليل وشكري الجندي. انظر: خطبة زكي الخطيب في: **المقتبس**، العدد ٦ (٢٢ كانون الاول / ديسمبر ١٩٠٨)، عن الجمعية وتاريخها، ويسميها «جمعية النهضة السورية». انظر ايضا: **المقتبس**، العدد ١١٥ (٣ ايار / مايو ١٩٠٩) عن نظام الجمعية الداخلي وشروط العضوية، ومنها ان يكون لسان العضو عربياً وان يكون من القائمين بالشورى.

(٢٤) محب الدين الخطيب، **صلاح الدين القاسمي** (القاهرة، ١٩٥١)، ص ج.

المؤسسين كانوا يجتمعون كل ليلة ويقرأون دروساً عربية «غايتها احياء نفوسهم باحياء اللغة العربية، لأنهم كانوا يعلمون ان اللغة من احكم الصلات بين البشر وانها من اعظم عوامل النهوض والارتقاء في حياة الامم»[٢٥].

ويذكر محب الدين الخطيب ان مهمة الجمعية هي «تعريف شباب العرب المثقفين بعروبتهم، ودعوتهم الى التعاون في اصلاح المجتمع العثماني الذي كان يتوقف على صلاحه صلاح المجتمع العربي»[٢٦]. الا ان القاسمي يضع تأكيداً اقوى على العرب ويقول ان هدف المؤسسين كان «وراء سعادة الامة العربية واحياء ذلك المجد الباذخ»، وان الجمعية «تسعى ان تلف حولها ابناء الامة العربية جمعاء»[٢٧]. ثم يبين ان غاية الجمعية المعلنة في قانونها[٢٨] (مادة ١٢) هي: «ليس فيها من الدعوة الى القوة الا نحو ما يراد من ترقية عنصر يؤلف بمجموعه اكثر من نصف الدولة عدداً»، فإذا تقدم علمياً « ادرك معنى حقوقه وواجباته ونفذت الى قلوب ابنائه شعلة من ذلك الضياء الابدي ، وهو العلم الذي يستحث العزائم الخامدة والهمم الجامدة ونكون قد رفعنا من قدر الامة العثمانية على السواء »[٢٩] .

هكذا يتبين ان جمعية النهضة العربية اتجهت وجهة عربية قومية. اذ دعت لنهضة العرب، وأكدت على العربية رابطة اساسية وقاعدة للنهضة، ورأت ان الدور القيادي للعرب ضرورة لنهضة الدولة العثمانية، وحرصت على حفظ حقوق العرب في اطار الدولة العثمانية. وكان لأعضاء حلقة طاهر الجزائري وجمعية النهضة العربية دور ملموس في الحركة العربية بعد الدستور.

وجاءت ثورة ١٩٠٨ وأعلن الدستور،وكان بين اهداف الثورة ضمان المساواة بين جميع الرعايا العثمانيين، والنهوض بالدولة، ودفع خطر الاطماع الاجنبية. وتطلع العرب الى عهد جديد. وتوارت الدعوة الى خلافة عربية، وطمست الافكار الانفصالية، وأمل العرب في الاصلاح ، وان يكون لهم نصيب في ادارة الدولة، وان يعترف بالعربية جنب التركية في التعليم وفي المعاملات الرسمية. ووراء ذلك « بعث القوى الكامنة في بعض النفوس الى احياء كل ما كان فيه احياء مجد الامة العربية»[٣٠]. ونشطت حركة اصدار الصحف

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٥.
(٢٦) المصدر نفسه، ص د.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ٤.
(٢٨) اجيز في ١٣ ربيع الاول ١٣٢٧ (نيسان / ابريل ١٩٠٩).
(٢٩) المصدر نفسه، ص ٤٣، والخطيب، الشيخ طاهر الجزائري رائد النهضة العلمية في بلاد الشام وأعلام من خريجي مدرسته، ص ٤٥ وما يليها.
(٣٠) انظر: محمد كرد علي، المذكرات، ٣ ج (دمشق: مطبعة الترقي، ١٩٤٨ - ١٩٤٩)، ج ٣، ص =

والمجلات، وبخاصة في الشام والعراق، كما نشطت الدعوة الى فتح المدارس على مختلف المستويات.

وتجدر الاشارة هنا الى نشاط العرب في الاحزاب العامة. فقد استبشر العرب ابتداء بعهد الحرية، وانضم الكثيرون منهم الى جمعية الاتحاد والترقي «وهم يأملون كل خير منها للمملكة وللبلاد العربية»، وفتحت لها الفروع في الشام والعراق. وحين بدأت تظهر من هذه الجمعية بوادر الاستئثار التركي بالسلطة، وتجاهل مطالب العرب وحقوقهم، شارك العرب بصورة فعّالة في الاحزاب التي لها اتجاه نحو اشراك غير الاتراك في الادارة، وبخاصة حزب الحرية والائتلاف[٣١].

وكانت اول جمعية[٣٢] بعد الدستور، **جمعية الاخاء العربي العثماني** (٦ شعبان ١٣٢٦ / ٩ آب / اغسطس ١٩٠٨)، وكانت مفتوحة لـ «ابناء العرب العثمانيين على اختلاف مللهم ونحلهم»[٣٣]. ويشير اول بلاغ لمؤسسيها الى تأليف جمعيات للعناصر العثمانية ولذا رأوا تأسيس جمعية عربية. واتجهت الجمعية الى تعزيز قضية العرب ضمن الدولة العثمانية. فهي مع تأكيد نظامها على الرابطة العثمانية[٣٤] واخوة العناصر العثمانية والمحافظة على الدستور، الا انها تبيّن أن هذا لا يتعارض مع قيام كل عنصر بالنظر في شؤونه الخاصة، لا سيما العنصر العربي «ذو اللغة الكريمة القرآنية والتاريخ المجيد الباهر»، وهي لذلك «تسعى في اعلاء شأن العرب والعربية ضمن الجامعة العثمانية، وانالة ابناء العرب على اختلاف مذاهبهم ما منحتهم المساواة الدستورية من حق احراز الوظائف والمناصب وغير ذلك من الأمور المشروعة». كما انها تسعى لنشر انوار المعارف بين أبناء العرب بتأسيس المدارس

= ١٤٣، والمقتبس، العدد ١ (١٧ كانون الاول / ديسمبر ١٩٠٨) حيث الدعوة للاصلاح، وتأكيد العثمانية، والمساواة، والحكم الدستوري، والوطنية، والتفاؤل بالوضع الجديد.

(٣١) انظر: عنبرة سلام الخالدي، **جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٨)، ص ٦٠ - ٦١.

(٣٢) يرد في: احمد جمال باشا، **ايضاحات عن المسائل السياسية التي جرى تدقيقها بديوان الحرب العرفي المتشكل بعاليه** (بيروت: مطبعة الطنين، ١٣٣٤ هـ)، ص ٧، نقلاً عن: عبد الغني العريسي، «ان الافكار العربية ليست بنت يومها وانما الذي اذاعها الجمعيات السرية العربية».

(٣٣) شكل هذه الجمعية في البداية مجموعة من الوجهاء العرب في الآستانة، وانضم اليها مجموعة من الطلاب العرب المتحمسين للفكرة العربية. لذا لم تخل الجمعية من تباين بين اعضائها. انظر: احمد قدري، **مذكراتي عن الثورة العربية الكبرى** (دمشق: مطابع ابن زيدون، ١٩٥٦)، ص ٨ وما يليها. وورد في اول بلاغ للجمعية، ان مصريين حضروا الاجتماع التأسيسي وانه تقرر إضافة ثلاثة منهم الى اللجنة الادارية بصورة فخرية «لعدم اقامتهم في دار الخلافة».

(٣٤) جاء في نظام الجمعية «ان الممالك العثمانية... جميعاً جسم واحد لا يقبل التجزئة ولا التفريق، وان كل قطعة منها - وان بعدت - هي وطن لكل فرد منهم».

وطبع الكتب واصدار الجرائد، وتحث أبناء العرب على تشكيل شركات تقوم بترقية التجارة والصناعة والزراعة. وهي حريصة على صيانة حقوق ابناء العرب في الدولة وستعمل على معاونتهم في أمورهم وشؤونهم. ودعت الى الاهتمام بانتخاب خيرة رجال الامة العربية لمجلس المبعوثان، والى فتح فروع لها.

وهي تعرف العربي بأنه «كل من ينتسب الى العرب مولداً ووطناً». ويبدو انه تأسست لها شعب في سورية وانها نشطت في الانتخابات الاولى امام الاتحاديين. وأصدرت جريدة (الاخاء العثماني). ويبدو ان الاتحاديين استشعروا وجهتها فأغلقوها وشعبها وجريدتها في ١٣ نيسان / ابريل سنة ١٩٠٩[٣٥].

ويبدو ان فكرة انشاء منظمات عربية استقرت. واذا كان قانون ٧/ ٧ / ١٩٠٩ منع قيام جمعيات واحزاب لها اهداف سياسية او تسمية قومية، فإن مثل هذه التنظيمات جاءت سرية، اما ما لا يحمل هذه السمة فجاء علنياً. فعلى اثر اغلاق جمعية الاخاء العربي العثماني، أنشأ الشباب العربي في الاستانة **المنتدى الادبي** ووجدوا تأييداً من رجالات العرب الذين يعملون في الخط العربي، في الآستانة[٣٦]، واشترك فيه اعضاء من مختلف الولايات العربية، واريد له ان يكون مركزاً اجتماعياً وثقافياً للشباب العربي[٣٧].

---

(٣٥) يلاحظ ان تعريف العرب استند الى الوطن، وهو الوطن العربي في هذه الحالة، والى المولد او الاصول البشرية، في حين ان اللغة العربية لم تذكر، ولعل لهذا صلة بتركيب الجمعية. ويبين احمد قدري ان معظم المنتسبين للجمعية في الولايات العربية من الرجعية الذين آزروا حركة عصيان ٣٠ آذار / مارس ١٩٠٩. انظر: قدري، **مذكراتي عن الثورة العربية الكبرى**، ص ١٠، انظر ايضاً نظام الجمعية في: عمر فاخوري، **كيف نهض العرب**، تحقيق عبد اللطيف فاخوري، طبعة حديثة (بيروت، ١٩٨١)، ص ١٤٧ ـ ١٥٢؛ احمد عزت الاعظمي، **القضية العربية: اسبابها، مقدماتها، تطوراتها ونتائجها**، ٦ ج (بغداد: مطبعة الشعب، ١٩٣١ ـ ١٩٣٤)، ج ٢، ص ٩٨ ـ ١٠٨؛ امين محمد سعيد، **الثورة العربية الكبرى: تاريخ مفصل جامع للقضية العربية في ربع قرن**، ٣ ج (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٩٣٤)، ج ١، ص ٧ ـ ٨؛ برو، **العرب والترك في العهد الدستوري العثماني، ١٩٠٨ ـ ١٩١٤**، ص ٩٤ ـ ٩٥ و١١٢؛ محمد عزة دروزة، **نشأة الحركة العربية الحديثة** (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٧١)، ص ٣٥٠ ـ ٣٥١؛ جمال باشا، **ايضاحات عن المسائل السياسية التي جرى تدقيقها بديوان الحرب العرفي المتشكل بعاليه**، ص ٧ ـ ٩، ورفيق العظم، **مجموعة آثار رفيق بك العظم**، عني بجمعها عثمان العظم (مصر: مطبعة المنار، ١٣٤٤هـ)، «الجامعة العثمانية»، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

ويذكر رشيد رضا ان العرب العثمانيين، الذين يعرفهم، كانوا كارهين لتأسيس الجمعية وانها ألغيت لأن الرأي العام العربي لم يأخذ بيدها. انظر: المنار، السنة ١٣، العدد ١٠ (١٩١٠)، ص ٧٤٨. وللمقتبس رأي آخر في جمعية الاخاء العربي العثماني، اذ تذكر ان في الجمعية اعضاء هم من رجال الحمية حقيقة، وان مبدأ الجمعية المحافظة على القانون الاساسي ونشر المعارف والتجارة والصناعات بين العرب، «أي ان مبدأهم معاونة الحكومة ليس الا». المقتبس: العدد ١٤ (٣١ كانون الاول / ديسمبر ١٩٠٨). واتهمت جريدة طنين جماعة الاخاء العربي العثماني في دمشق بتأييد الثورة المضادة في نيسان/ابريل. انظر: المقتبس، العدد ١٣٩، (٣١ ايار /مايو ١٩٠٩).

(٣٦) مثل عبد الحميد الزهراوي، وشفيق المؤيد، وعزيز علي المصري، ورفيق العظم.

(٣٧) اسس المنتدى الادبي في ١٦ محرم ١٣٢٧ هـ (٨ شباط / فبراير ١٩٠٩). انظر: الشهابي، القومية =

ويبدو ان النادي اتجه الى جمع كلمة الطلاب العرب في الآستانة وبث الفكرة العربية فيهم. وتتمثل وجهته القومية فيما القي فيه من محاضرات وخطب وقصائد وما كان ينشر في مجلته[٣٨].

القى عبد الكريم الخليل رئيس المنتدى الادبي (في حفلة في كانون الثاني / يناير سنة ١٩١١) خطاباً «حث فيه الحضور على الاتحاد والتعاضد وجمع الكلمة في سبيل النهوض بأمتهم العربية»، ودعا الى ان يقتدي كل واحد من افرادها بحديث «مت بخدمة امتك تحيا انت وامتك»[٣٩].

وقدم عبد الكريم الخليل مشروعاً في حزيران / يونيو سنة ١٩١١ باسم المنتدى الى النواب والحاضرين في اجتماع في النادي، اراد به «توحيد التعليم الابتدائي الاهلي في البلاد العربية لتكون تربية الناشئة في كل بلادنا بخط واحد»، لأنه يرى في التعليم خير سبيل للتوحيد، كما دعا الى توسيع التعليم والى وضع كتب مناسبة «بحيث تكون دراستها (اي المدارس) واحدة ومؤدية الى احداث شعور واحد في نفوس الطلاب»[٤٠]، يريد بذلك بث الوعي العربي.

وكانت هيئات النادي تؤكد على انه «دار علم محضة لا تعلق لها في السياسات والدينيات»، كما قال عبد الكريم الذي أكد على الرابطة العثمانية وأوضح ان دعوة العرب للاتحاد وجمع

= العربية: تاريخها وقوامها ومراميها، ص ٧١؛ جمال باشا، ايضاحات عن المسائل السياسية التي جرى تدقيقها بديوان الحرب العرفي المتشكل بعاليه، ص ١٠؛ برو، العرب والترك في العهد الدستوري العثماني، ١٩٠٨ - ١٩١٤، ص ٣٠٩ - ٣١٩؛ دروزة، نشأة الحركة العربية الحديثة، ص ٣٥٨، والخالدي، جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين، ص ٧٥. وجاء في المفيد، (١٣ كانون الثاني / يناير ١٩١١)، ان المؤسسين هم عبد الكريم الخليل (لبنان)؛ سيف الدولة الخطيب (الشام)؛ يوسف حيدر (بعلبك)، وجميل الحسيني (القدس). انظر: المنار، السنة ١٣، العدد ٦ (١٩١٠)، ص ٤٦٩، حيث يتحدث عن النخبة من الطلبة العرب الذين أسسوا النادي والى مساعدة كثيرين من اهل الفضل لهم.

(٣٨) القى رفيق رزق سلوم قصيدة في النادي، جاء فيها:

قالوا بماذا يفخر العربي ... قلت بما يفاخر
أولم يروا ما خلف الاجداد ... من بيض المآثر
فتحوا البلاد بسيفهم ... وبعلمهم كانوا المنائر
وبعد لهم شهد الورى ... فالفضل مثل الشمس ظاهر

انظر: المفيد، (١٤ حزيران / يونيو ١٩١٢)، والشهابي، المصدر نفسه، ص ٧١.

(٣٩) في حفلة للنادي بتاريخ ٨ شباط / فبراير ١٩١٠، ألقى الرصافي شعراً جاء فيه:

وان تكن عربي الاصل لا كذبا ... فمت لاحياء مجد كان للعرب

انظر: برو، العرب والترك في العهد الدستوري العثماني، ١٩٠٨ - ١٩١٤، ص ٣٢٤.

(٤٠) المفيد، (١٣ حزيران / يونيو ١٩١١). وألقى الرصافي قصيدة مطلعها:

أدب العلم وعلم الادب ... شرف النفس ونفس الشرف

انظر ايضاً: الاعظمي، القضية العربية: اسبابها، مقدماتها، تطوراتها ونتائجها، ج ٣، ص ١٣ - ١٤.

الكلمة هي «في سبيل النهوض بأمتهم العربية ليتسنى لها ان تكون عضواً عاملاً في الجسم العثماني يحفظ كيانه». واعتبر اتحاد الامة العربية، اولاً، ضرورة ليصح اتحادها مع غيرها في الدولة[41]. وهذا منطق يتكرر في حديث العاملين في الحركة العربية آنئذٍ.

ويبدو ان وجهة النادي تنطوي على رد على الحركة الطورانية وعلى اهمال الترك للمطالب العربية الاصلاحية[42]، وهكذا عني النادي ببث الفكرة القومية. وقد أكد عبد الكريم الخليل في خطاب له على ان اركان القومية هي: وحدة اللسان، ووحدة التاريخ، ووحدة الوطن، ووحدة المنفعة، وان هذه الروابط موجودة في الامة العربية. وهو تحديد شامل ومتطور للقومية العربية[43].

كان المنتدى الادبي مركزاً فكرياً عربياً، وكان له دور يذكر في الحركة العربية وفي نشر الفكرة القومية. ولعل بعض اعضائه ورواده اتخذوا موقفاً عربياً متميزاً، ولكن وجهته استمرت عربية عثمانية حتى الحرب العامة الاولى[44].

وكانت الجمعية **القحطانية** في الاستانة اول جمعية عربية سرية، أسست في اواخر ١٩٠٩ بعد منع الجمعيات القومية، شارك فيها ضباط ومدنيون عرب، وكانت وجهتها السعي لانهاض العرب وجمع كلمتهم والمطالبة بحقوقهم في المشاركة في الدولة. ويبدو انها كانت تعبر عن تذمر العرب من موقف الاتحاديين.

ولا يخفى ان العرب شكوا من لجان التنسيق التي رأوها تركز على اخراج العرب، ومن ارتفاع اصوات في الصحف التركية (مثل حسين جاهد في طنين) ترفض مساواة العناصر وترى للاتراك حقوقاً وامتيازات خاصة وانهم الامة الحاكمة. هذا اضافة الى

---

(٤١) المفيد، (٢٣ كانون الثاني / يناير ١٩١١).

(٤٢) تذكر عنبرة سلام الخالدي ان تأسيس النادي كان «جواباً على ما كانوا يشهدونه في عاصمة الدولة من اشتداد الحركة الطورانية». ثم تبين ان اعضاء النادي «كانوا يجتمعون ويتداولون في حالة بلادهم واهمال الدولة العثمانية لجميع البلاد العربية الواقعة تحت سيطرتهم، وحصر المسؤوليات الكبرى في الاتراك، وكذلك عدم الاهتمام بتعليم شبانهم وحرمانهم من المنح التي تعطى للدراسة في الخارج... والتحقير لكل ما هو عربي، مما أدى الى تحفز من قبل شباب العرب الى صيانة قوميتهم من التعدي بأي وسيلة ممكنة». انظر: الخالدي، جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين، ص ٧٥ ـ ٧٦.

(٤٣) المفيد، (١٣ حزيران / يونيو ١٩١١)، والاعظمي، القضية العربية: أسبابها، مقدماتها، تطوراتها ونتائجها، ج ٣، ص ١٣ ـ ٢٢.

(٤٤) انظر: جمال باشا، ايضاحات عن المسائل السياسية التي جرى تدقيقها بديوان الحرب العرفي المتشكل بعاليه، ص ١٠ ـ ١٦؛ دروزة، نشأة الحركة العربية الحديثة، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٨، وسعيد، الثورة العربية الكبرى: تاريخ مفصل جامع للقضية العربية في ربع قرن، ج ١، ص ١٠ ـ ١١.

الموقف السلبي من اللغة العربية، وتدخل الاتحاد والترقي في الانتخابات[٤٥].

ويعترف ناشر «ايضاحات» ان غاية الجمعية نشر الفكرة بترقي العرب واصلاح حالهم ونهضتهم. ولكنه يذهب في اتهاماته الى انها (او بالاحرى الكثير من اعضائها) تسعى لاستقلال البلاد العربية وتأسيس الخلافة العربية، وهو اتهام لا اساس له في هذه الفترة[٤٦].

ويمكن الاشارة الى **جمعية العهد** (٢٨ / ١٠ / ١٩١٣) وهي جمعية سياسية سرية بدأ بفكرتها عزيز علي المصري، بعد تجربته في طرابلس (١٩١١)، وضمت نخبة من الضباط العرب معظمهم من العراقيين.

يبدو ان خطة الجمعية، حسب تفكير مؤسسها، تشمل عناصر الدولة العثمانية، وانها تتجه لاعطاء كيان اداري ذاتي لكل عنصر، وان تكون لغة كل عنصر هي اللغة المستعملة فيه، مع بقاء اللغة العثمانية لغة عامة. وترى الجمعية ان على الامة العربية ان تعد نفسها لتكون قوة تقف مع الاتراك في وجه الغرب.

ويبدو ان الجمعية، بعد ذهاب عزيز علي الى مصر، وبعد حرب البلقان، ركّزت على العرب و لترك، مما جعل الوضع اقرب الى الفدرالية الثنائية، هذا مع المحافظة على سلامة الدولة وقبول خلافة آل عثمان[٤٧]. وهكذا يبدو في برنامج العهد الخط العربي

(٤٥) انظر: العظم، **مجموعة آثار رفيق بك العظم**، « الجامعة العثمانية، » ص ١٣٢ - ١٣٣ ؛ برو، **العرب والترك في العهد الدستوري العثماني**، ١٩٠٨ - ١٩١٤، ص ٩٥ - ٩٦، و **ثورة العرب: مقدماتها، أسبابها و نتائجها**، بقلم أحد أعضاء الجمعيات العربية (القاهرة : مطبعة المقطم، ١٩١٦)، ص ٥٣.

(٤٦) من عوامل الريبة لدى الاتحاديين ما كان يشاع زمن عبد الحميد من دعوة العرب الى خلافة عربية، وهو امر لم يتعد رأي القلة، واستمر الخوف من ذلك في العهد الدستوري واتخذه الاتراك ذريعة للتشكيك بولاء العرب. انظر: المفيد، (٢٣ كانون الثاني / يناير ١٩١١)، و(٢٠ حزيران / يونيو ١٩١١)؛ برو، المصدر نفسه، ص ٩٥ - ٩٦ و٩٨؛ جمال باشا، **ايضاحات عن المسائل السياسية التي جرى تدقيقها بديوان الحرب العرفي المتشكل بعاليه**، ص ١٦ - ١٧؛ دروزة، **نشأة الحركة العربية الحديثة**، ص ٤٦٠ - ٤٦٢؛ العظم، **مجموعة آثار رفيق بك العظم**، «الجامعة العثمانية،» ص ١٣٢ - ١٣٣؛ سعيد، **الثورة العربية الكبرى: تاريخ مفصل جامع للقضية العربية في ربع قرن**، ج ١، ص ١٠ - ١١، والمنار، السنة ١٤، العدد ١ (١٩١١)، ص ٥٥ - ٥٦.

(٤٧) يذكر احمد قدري ان عزيز علي «كان.. يرى قلب إدارة الدولة العثمانية لتدار كولايات متحدة لكل منها برلمانها ولها برلمان اتحادي في الآستانة». قدري، **مذكراتي عن الثورة العربية الكبرى**، ص ٥٤. ويذكر سليمان فيضي ان في منهاج جمعية العهد التي اسسها عزيز علي، ان الجمعية تسعى للاستقلال الداخلي للبلاد العربية على ان تكون متحدة مع حكومة استانبول على غرار اتحاد النمسا والمجر. انظر: سليمان فيضي، **في غمرة النضال** (بيروت: دار القلم، ١٩٧٠)، ص ١٣٦، وبرو، **العرب والترك في العهد الدستوري العثماني، ١٩٠٨ - ١٩١٤**، ص ٥٥٧ وما يليها. وجاء في مقابلة لعزيز علي بتاريخ ٤ كانون الثاني / يناير ١٩١٨، انه كان يأمل ان تكون امبراطورية عربية تركية على غرار الاتحاد بين النمسا والمجر. ونفى عزيز علي فيها بعد فكرة الدولة الفدرالية، =

القومي والوجهة الاسلامية العثمانية والخوف من الخطر الغربي.

وبعد دخول الدولة العثمانية الحرب، وتنكيل جمال باشا برجالات العرب، اخذ رجال الجمعية يتجهون الى فكرة استقلال العرب[٤٨].

وبدأت فكرة جمعية العربية الفتاة عند شباب عرب يؤمنون بالامة العربية، حين تبينوا الاتجاه القومي التركي عند جماعة الاتحاد والترقي. ويبدو ان البداية كانت في الآستانة سنة ١٩٠٩، وان الجمعية نشطت عملياً بعد سفر المؤسسين لاتمام الدراسة في باريس[٤٩].

وأشارت اول نشرة للجمعية الى تخلف الامة العربية عن الامم في الاجتماع والسياسة والاقتصاد، مما يوجب على قادة الامة المدركين «ان يبذلوا حياتهم فيما ينهض بها من هذا التأخر ويتدبروا فيما يؤدي الى ترقيتها لتدرك معنى الحياة وتحتفظ بحقوقها الطبيعية...» ويبدو هدف الجمعية من المادة الاولى من نظامها «تدعى هذه الجمعية جمعية العربية الفتاة، وغايتها النهوض بالامة العربية الى مصاف الامم الحية»[٥٠].

وقد وسعت العربية الفتاة نشاطها لتضم شباباً من المنتدى الادبي ومن الشام والعراق[٥١]. وكان لها دور رئيسي في الدعوة للمؤتمر العربي الاول في باريس، واتصلت

= وبيّن الوجهة على غرار اللامركزية. انظر: وميض جمال عمر نظمي، الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق، سلسلة اطروحات الدكتوراه، ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٨٩، و

Majid Khadduri, *Aziz Ali al-Misri and the Arab Nationalist Movement*, St. Anthony's Paper, 17; Middle Eastern Affairs, 4 (London: Oxford University Press, 1956), p. 140 off.

(٤٨) انظر: دروزة، **نشأة الحركة العربية الحديثة**، ص ٤٧١؛ سعيد، **الثورة العربية الكبرى: تاريخ مفصل جامع للقضية العربية في ربع قرن**، ص ٤٦ ـ ٤٨؛ جمال باشا، **ايضاحات عن المسائل السياسية التي جرى تدقيقها بديوان الحرب العرفي المتشكل بعاليه**، ص ٢٠ وما يليها؛ برو، المصدر نفسه، ص ٥٥٧ وما يليها؛ الاعظمي، **القضية العربية: اسبابها، مقدماتها، تطوراتها ونتائجها**، ج ٤، ص ٥٤ وما يليها، و

Hasan Saab, *The Arab Federalists of the Ottoman Empire* (Amsterdam : Djambatan, 1956), pp. 141-142.

(٤٩) يذكر احمد قدري ان الفكرة قامت حين تبين لبعض الشباب ان رجال جمعية تركيا الفتاة متعصبون اي تعصّب لقوميتهم التركية، حاصرون سياستهم في تقوية هذه القومية والنهوض بها على حساب القوميات الأخرى. ويذكر ان تشكيل اول هيئة ادارية كان في باريس سنة ١٩١١. انظر: قدري، **مذكراتي عن الثورة العربية الكبرى**، ص ٥.

(٥٠) دروزة، **نشأة الحركة العربية الحديثة**، ص ١٨٥ ـ ١٨٦. ويبين احمد قدري ان نص القسم يتضمن «البذل في سبيل إعلاء شأن الامة العربية وايصالها الى مصاف الامم الحية». انظر: قدري، المصدر نفسه، ص ١٣. وهذا تأكيد لهدف الجمعية. انظر ايضاً: برو، **العرب والترك في العهد الدستوري العثماني، ١٩٠٨ ـ ١٩١٤**، ص ٣٠٩.

(٥١) مثل سيف الدين الخطيب ورفيق رزق سلوم ويوسف مخيبر (من المنتدى الادبي)، والامير عارف =

بحزب اللامركزية وبجمعية بيروت الاصلاحية لهذا الغرض خاصة[٥٢].

اتجهت العربية الفتاة وجهة قومية وجعلت من شروط العضوية الايمان بالقومية العربية[٥٣]، ولكن اتجاهها العربي تطور مع تطور الاوضاع العامة الى اللامركزية، واخيراً وبعد قيام الحرب العامة الى الدعوة للاستقلال.

ـ لقد لاحظنا تطور الفكرة القومية لدى المفكرين، وأشرنا الى اتجاه الجمعيات العربية. ويحسن ان نلتفت الى ملامح الحركة العربية في بعض المقالات المنشورة، وفي الحركة الاصلاحية العربية.

كانت السمة الغالبة في الاتجاهات العربية بعد ١٩٠٩ التأكيد على الاصلاح والمساواة بين العناصر، والدعوة الى اللغة العربية[٥٤].

ويلاحظ ابتداء التأكيد على الصلة بين العرب والترك في الاطار العثماني، او الى اتحاد الشعوب العثمانية[٥٥].

ولكن وجهة الاتحاديين وتصرفاتهم اثارت القلق. ويلخص رشيد رضا نقاط الشكوى في مطلع عام ١٩١٠. فيشير الى اسراف الحكومة في عزل ابناء العرب من وظائفهم، وبخلها بالوظائف على طلابها منهم وجودها بها على غيرهم. ومنها تعجلها بأمور تشعر بتعمد اضعاف اللغةالعربية كجعلها المرافعات في محاكم الولايات العربية بالتركية،

= الشهابي وعبد الغني العريسي وجميل مردم ومحمد المحمصاني وعمر حمد (من بلاد الشام) وتوفيق السويدي (من العراق).

(٥٢) سهيلة الريماوي، «اوراق محب الدين الخطيب،» في: **بحوث في التاريخ مهداة الى الدكتور احمد عزت عبد الكريم** (القاهرة: جامعة عين شمس، ١٩٧٦)، ص ١١٧، وقدري، المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٥٣) قدري، المصدر نفسه، ص ١٢.

(٥٤) يمكن ملاحظة ذلك في المقالات التي نشرت في جريدة المفيد. وتقول عنبرة سلام الخالدي، بعد الاشارة الى تطلع العرب الى رفع شأنهم «ومع ذلك فلم تكن هناك دعوة صريحة الى فك الارتباط بالدولة العثمانية، بل كانت تظهر في البلاد العربية حماسة للابقاء على كيان الدولة في كل مناسبة يتعرض لها هذا الكيان للسوء او يتعرض بعض اجزائها الى التعدي». انظر: الخالدي، **جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين**، ص ٦٢.

(٥٥) المفيد، (٢٣ كانون الثاني / يناير ١٩١١)، حيث تهاجم من يتحدث عن الخلافة العربية وتعتبر مثل ذلك الحديث وسيلة للانتقام من شخصيات عربية، وتبين انه منذ ١٥ سنة واصوات المرجفين تشير الى الخلافة وان ذلك اثار الريبة لدى أولياء الامر تجاه العرب. انظر ايضاً: عبد الغني العريسي، «لا عرب ولا ترك،» المفيد، (٨ ايار / مايو ١٩١١)، وتعلق المفيد، (١٥ آذار / مارس ١٩١١)، على تصريح لوزير الداخلية يبين فيه ان اتجاه السياسة هو نحو اتحاد العناصر العثمانية لا توحيدها، وترجو ان يتحقق ذلك. انظر: **المقتبس**، العدد ٢٠ (١٢ كانون الثاني / يناير ١٩٠٩).

مع علمها ان الناس يجهلونها في الغالب، وكعدم قبول عرائض الشكوى بالعربية حتى في مجالس الامة. ومنها ما يتعلق بنظارة المعارف كجعل العربية في المدارس الاعدادية اختيارية كاللغة الارمنية، مع ان العربية اصل من اصول اللغة الرسمية، وكونها لغة اكثر العناصر العثمانية عدداً، وهي لغة الدين الاسلامي، هذا الى ضآلة نصيب ابناء العرب من البعثات. ومنها ما يتعلق بنظارة الحرب مثل سحب الضباط ولا سيما اركان الحرب من الولايات العربية وتفريقهم في البلاد التركية. ومنها ما يتعلق بمجلس الاعيان فقد كان ينتظر ان يكون فيه اعضاء من العرب ولو بعدد ولاياتهم ان لم يكن بعدد نفوسهم، ولكن ذلك لم يكن، ومنها ما يتعلق بقلة عددهم في مجلس المبعوثان وهو المظهر الاكبر للمساواة والاخاء. ومع انه يشك في ان كل هذه الامور صادرة عن تعصب ولكنه يبين ان في رجال الدولة ورجال الصحافة اناس يسيئون الظن بالعرب ولا يعطونهم حقوقهم. ويلاحظ ان هذا التوتر ملحوظ في سورية مع انه زار سورية ولم ير فيها عصبية جنسية ظاهرة. وهو يلاحظ ازدياد التوتر ويبين ان سوء التفاهم محصور آنئذٍ في امرين ـ تعالي التركي على العربي بجنسيته وايثار نفسه عليه بأعمال الدولة ومكاتبها، والتقصير في نشر اللغة العربية، وهو لا يرى عذراً لهذا التقصير لأن العربية لغة القرآن والسنّة النبوية وهما اصل الدين الاسلامي، ولأن السواد الاعظم من اهل المملكة مسلمون يحتاجون الى العربية في فهم دينهم، ولأن الشريعة ينبوع الاحكام في الاحوال الشخصية والمدنية ومعظم كتبها المعتمدة بالعربية، ولأن العنصر العثماني العربي اكبر العناصر وابعدها عن معرفة اللغة الرسمية للدولة، ولضرورة العربية للموظفين في البلاد العربية[٥٦]. وهو يندد بالعصبية الجنسية لدى الاتراك ويدعو الى التخلي عنها.

ويعدد شكري العسلي في مطلع حزيران / يونيو ١٩١١ نواحي النقد للاتحاديين والتذمر من سياستهم باسلوب حاد: فيندد باولئك الذين استبدوا بالعناصر واهانوهم، اولئك الذين قرروا حرمان العرب من الوظائف واشراكهم في الحكم، اولئك الذين سلطوا (جريدة) طنين ومخابرها وما جنته تلك الاقلام، اولئك الذين قربوا الاسافل منا ليتجسسوا لهم على المخلصين للجامعة العثمانية ويتهموهم بالنزعة العربية والخلافة العربية. ويبين ان العرب مستاؤون من الذين يرسلون لولاياتهم ولاة عجزة قليلي الخبرة ويرسلون موظفين جاهلين، متحكمين محتقرين لهم غير عارفين لغتهم. العرب في غضب على صرف ما يدفعون للمعارف والطرق في ولاية سلانيك وغيرها. العرب في غضب على الذين يحمّلون

---

(٥٦) محمد رشيد رضا، «العرب والترك،» المنار، السنة ١٢، العدد ١٢ (١١ كانون الثاني / يناير ١٩١٠)، والمقتبس، العدد ١٨ (١٠ كانون الثاني / يناير ١٩٠٩)، حيث يشير الى غمط حقوق العرب والى الشكوى من ذلك.

الامة ملايين من الديون لتصرف على ذبح ابناء الامة من ارناؤوط وعرب وغيرهم. العرب متشائمون من الذين يتحكمون بالامة ويستبدون بها استبداداً جعلهم يترحمون على ايام عبد الحميد. ثم يغمز الاتحاديين بممالأة الصهيونية ويقول: العرب والسوريون في غضب على اولئك الذين يسهلون السبل لليهود الصهيونيين الساعين في امتلاك فلسطين وسورية والعراق ليؤسسوا حكومة يهودية. وينتهي الى القول ان هذه معظم شكايات العرب من الحكومة لا من العنصر التركي المجيد[٥٧].

ان ما ذكره رشيد رضا وشكري العسلي يحيط بمجمل نواحي التذمر والشكوى، ولعله يساعد على فهم تطور الموقف العربي.

ان العرب عثمانيون، ولكنهم امة متحدة، في رأي المفيد، «في اللغة والوطن والعادات»[٥٨]. لذا فإن اهم اسباب الشقاق بين العناصر العثمانية، هو «ترديد الطائشين وتغنيهم بجعل العناصر عنصراً واحداً». ويرى كاتب المقال ان ذلك مستحيل بالنسبة للعرب، وان السبيل القويم هو «ان يترك كل قوم حراً يتمتع بمواهبه... ويحتفظ بجامعته..» وفي هذا رد على سياسة التتريك، وعلى التسلط التركي[٥٩].

وتشير المفيد الى اجتماع (سنة ١٩١١) لنواب عرب، تذاكروا في تأليف حزب عربي يضم جميع نواب الامة، وتذكر ان من عناصر برنامجهم: اولاً طلب المساواة الحقيقة مع سائر العناصر، ثانياً جعل التحصيل الابتدائي والثانوي باللغة العربية، ثالثاً رعاية حقوق المغدورين من ابناء الولايات العربية، رابعاً: تعيين الموظفين العارفين بلغة البلاد[٦٠]. وفي افتتاحية بتاريخ ١ نيسان / ابريل ١٩١١ ترى المفيد انه حان الوقت للعمل ولقيام الحزب الجديد «في غايته النبيلة، الا وهي صيانة الحقوق، وتعزيز لغة القرآن، ورفع مكانة العربي بين الاقوام، والعمل على جعله مع العنصر التركي على قدم واحدة من المساواة في الحرية الشخصية والحرية السياسية، مع استلام زمام هذه الدولة التي هو جزء كبير منها والتي لا يتم بقاؤها الا بعضده ومساعدته»[٦١].

وفي افتتاحية للمفيد عن الاجتماع الاخير لـ «الحزب العربي» يوضح العريسي اسباب الجفوة بين العرب والترك برغبة بعض المتعصبين جعل التركية لغة التعليم الابتدائي وعدم وقوف الموظفين على لغة البلاد وطباع اهلها. ويؤكد ما قرره المجتمعون من

---

(٥٧) المقتبس، العدد ٧١٢ (٥ حزيران / يونيو ١٩١١).

(٥٨) المفيد، (٨ شباط / فبراير ١٩١١).

(٥٩) «العناصر العثمانية،» المفيد، (١٥ شباط / فبراير ١٩١١).

(٦٠) المفيد، (٢٢ آذار / مارس ١٩١١).

(٦١) «الحزب العربي،» المفيد، (١ نيسان / ابريل ١٩١١).

ضرورة جعل التعليم في المدارس الابتدائية والرشدية بالعربية، مع بقاء التعليم الثانوي باللغة الرسمية العثمانية[٦٢]. ويكرر العريسي في مقال آخر طلبات العرب الاساسية، وهي وجوب التعليم بالعربية في المدارس الابتدائية، وارسال الموظفين العارفين بالعربية الى البلاد العربية، وانفاق حصص معارف الولاية واوقافها في الولاية نفسها[٦٣].

ويكرر شكري العسلي، في رده على اتهام جريدة طنين للعرب عامة وللسوريين خاصة بالوقوف ضد الجنسية العثمانية ـ ان العرب عثمانيين، «ولكنهم لا يرضون قطعياً ان يكونوا شعباً محكوماً محروماً من حقوق المساواة»، وان العرب «لا يقبلون سيادة احد عليهم سوى سيادة بيت الملك العثماني. . . . الحائز على مقام الخلافة الاسلامية العظمى»، وهو هنا يشارف القول بكيانين متوازيين في اطار الدولة. ثم يعدد العسلي شكاوى السوريين ومنها التدريس في الابتدائية بالتركية وضرورة جعلها بالعربية، وعدم انشاء الحكومة المدارس حسب رغبتهم بل واضطهاد المدارس الخصوصية، ومطالبتهم بنصيب في البعثات، وضرورة ارسال موظفين يعرفون العربية، ووجوب تخصيص جزء مناسب من حصة الاوقاف والمعارف لفائدة اهل الولاية[٦٤]. وفي هذا تأكيد لما ذكر من قبل.

ويذكر مراسل طنين (احمد شريف)، بعد زيارة لسورية، ان الصحافة السورية تردد: «لماذا لا يستخدم ويعين مأمورين عرب، لم لا يعطى العرب حقوقهم، لماذا لا يرسل مأمورون ومتصرفون وولاة عرب الى الولايات العربية؟»[٦٥].

وتناولت المقتبس اتحاد العناصر في الدولة ،وأوضحت أن الهدف الاساسي في دور التنظيمات كان ان تمتزج العناصر جميعها ويُحافظ على الوحدة العثمانية ، ولكن هذا لم يحصل والامتزاج محال ، لاختلاف تواريخ العناصر وأديانها وطراز تفكيرها وحضارتها وآمالها[٦٦] .

واتجهت الى الدعوة للمساواة ، فأشارت في مقال الى مثال بلجيكا ، ولاحظت تساوي الشعبين الرئيسيين في المجالس والمكاتب والدوائر الرسمية والجيش ، مع الاعتراف بلغتيهما رسمياً ، ودعت الى ما يشبه ذلك في الدولة العثمانية[٦٧] .

وتناولت في مقال ثالث (توزيع السلطة) ،وأكدت أن الفوارق بين العناصر طبيعية

---

(٦٢) المفيد، (٥ نيسان / ابريل ١٩١١).
(٦٣) المفيد، (٨ ايار / مايو ١٩١١) .
(٦٤) المفيد، (١٧ ايار / مايو ١٩١١).
(٦٥) المفيد، (٢٥ نيسان / ابريل ١٩١١).
(٦٦) المقتبس، العدد ٦٦١ (٢٦ نيسان / ابريل ١٩١١).
(٦٧) المقتبس، العدد ٦٦٢ (٢٧ نيسان / ابريل ١٩١١).

وجغرافية (من جنس ولغة وصقع) لا يمكن تغييرها ، ولذا لا يصلح أن تدار من الاستانة ، وانه يمكن حفظ الجامعة العثمانية مع ربط الولايات العربية بمجلس اعضاؤه من ابنائها ، ولغتُه العربية ، وربط الولايات التركية بمجلس اعضاؤه من ابنائها ولغته التركية، وربط الجميع بمجلس أعلى لغته التركية واعضاؤه من كل الولايات العثمانية (٦٨) .

وتناول مقال بعنوان (المساواة) الموضوع نفسه ، فأشار الى تعدد أصول وأجناس وأديان رعايا الدولة ، ورفض اتباع سياسة الضغط والكبت للعناصر لجمعها، ودعا الى المساواة بين جميع أصناف الرعية ، ورأى أن المساواة في الحقوق بين « أهل الاجناس والاديان واللغات » شرط أساسي لاتحاد العناصر العثمانية واخلاصها لبعضها وللحكومة. فلا يجوز التمييز أمام القضاء أو القانون أو في اختيار الموظفين . فالموظفون والعمال يختارون بحسب الأهلية والاستحقاق والكفاءة دون نظر الى جنسية أو دين . ومع أن التركية هي اللغة الرسمية ، فيجب أن تكون الاعمال في الولايات بلغتها ، بالعربية في البلاد العربية مع اعتبار التركية لغة رسمية ، ويفضل في انتقاء العمال من يعرف العربية الى جانب التركية(٦٩) .

ويلخص احمد مختار بيهم مطالب العرب (٧ حزيران/ يونيو ١٩١١) بالآتي: احترام اللغة العربية «وجعل تعليمها اجبارياً في المدارس الابتدائية والرشدية، واعتبارها معاونة اللغة التركية الرسمية»، هذا الى عدم ارسال مأمورين الى البلاد العربية يجهلون لغتها، والاعتناء بنشر التعليم في احقر قرية، وان يكون لأبناء العرب نصيب وافر من البعثات الى اوروبا(٧٠).

وهكذا يتكرر التأكيد على الاعتراف بالعربية، وعلى معرفتها من قبل الموظفين، وجعلها لغة التعليم في المدارس قبل الثانوية(٧١)، والمساواة بين العرب والترك، واشراك العرب في الادارة.

ولكن تشدد الاتحاديين في الاتجاه للمركزية وللتتريك، وتشجيعهم لقيام منظمات تركية قومية(٧٢)ـ مقابل تشددهم في مقاومة التنظيمات العربية ـ ادت الى مقاومة اوسع بين

---

(٦٨) «تلخيص لمقال كارنيجي عن الحكم المحلي وتعليق عليه،» المقتبس، العدد ٦٩٩ (١٢ حزيران / يونيو ١٩١١).

(٦٩) المقتبس، العدد ٧٠٢ (١٣ حزيران / يونيو ١٩١١).

(٧٠) المفيد، (٧ حزيران / يونيو ١٩١١).

(٧١) انظر: المقتبس، العدد ٨١ (٢٤ آذار / مارس ١٩٠٩).

(٧٢) في ٥ كانون الاول / ديسمبر ١٩٠٩، تأسس المنتدى التركي (ترك ورنكي) لتنشيط الحركة القومية، وعني بالدراسات التركية (تاريخ، ادب، تراث). والمهم انه اتجه الى اعادة الطابع القديم للتركية والى تخليصها ما أمكن من الكلمات الفارسية والعربية، فاعتبرت وجهته هذه بادرة عداء للعربية. وفي ٣١ آذار / مارس ١٩١١، =

العرب وبعض الاتراك، والى بروز الاتجاه الى اللامركزية الآدارية سنة ١٩١١، في صفوف المعارضة وبين العرب.

ويتمثل رد الفعل القومي لسياسة الاتحاديين في بعض ما نشر. فقد كتب العريسي «ان خطة الاتحاديين ذاتية لا تعمل الا لعنصر واحد. . . ولا اظن ان احداً من الامة العربية يتنازل عن ذاتيته ليذوب في عنصر غيره»[٧٣]. وكتب في مقال آخر بعد سقوط الاتحاديين الموقت سنة ١٩١٢ ينقد سياستهم، «قام الاتحاديون وفي صدورهم نزعة يريدون بها ان يسخروا كل العناصر تحت سلطتهم فيسلبون منهم لغتهم وخصائصهم وآدابهم»[٧٤]. ورد عليهم في مقال ثالث «فجدير بمن تنزع بهم انفسهم من الاتحاديين الى تتريك العناصر والضغط على العواطف القومية ان يتنكبوا هذه السياسة الخرقاء ويفسحوا للشعوب ان تسترسل في تعزيز جنسيتها لأن ذلك ادعى لاستحكام الجامعة العثمانية»[٧٥]. وهكذا انتقل الكاتب من نقد الاتجاه التتريكي الى الدعوة لنهضة العرب وتعزيز ذاتهم.

ويبدو ان الدعوة للامركزية تباينت بين المشاركة الادارية وبين الاتجاه الى نوع من الكيان الذاتي في الدولة.

فقد نشر حقي العظم مقالاً دعا فيه الى تطبيق لامركزية ادارية معتدلة تشمل: (١) جعل التعليم في المدارس الابتدائية والرشدية والثانوية الاميرية باللغة المحلية (العربية) مع جعل تعليم التركية الزامياً فيها. وجعل المحاكمات والكتابة في المحاكم والمجالس البلدية باللغة المحلية، ونشر القوانين بها اضافة للتركية. (٢) تعيين الولاة من العارفين باللغة المحلية، واستخدام اللائقين من اهل الولايات في خدمة الولاية الكبيرة، وتوسيع اختصاصات الوالي والمجالس العمومية والادارية في الولايات، وتخصيص ما يجبى للمعارف بالتعليم في الولاية نفسها. (٣) تنزيل مدة الخدمة العسكرية الى سنتين وقضائها وقت السلم في الولاية[٧٦]. وفي هذا تلخيص شامل لمفهوم اللامركزية في هذا الوقت.

وألقى عبد الغني العريسي محاضرة في باريس في ربيع ١٩١٢ بعنوان «الحركة الفكرية في سورية»، بين فيها «ان هذه الحركة حركة تجدد في الفكر لتسديد القوة، وهي خاصة

= شكلت جمعية (تورك يورتي جمعيتي) ومهمتها أدبية ـ اجتماعية، ثم اندمجت في جمعية ثانية مماثلة (تورك أوجاغي) في ٣ تموز / يوليو ١٩١١، تهدف الى احداث تغيير جذري بأن يكون الاصلاح على اساس تركي وبأن يجمع الاتراك في جامعة قومية. انظر: برو، العرب والترك في العهد الدستوري العثماني، ١٩٠٨ ـ ١٩١٤، ص ٣٢٣ وما يليها، والمفيد، (١٣ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩١٣).

(٧٣) المفيد، (٩ آذار / مارس ١٩١١).

(٧٤) عبد الغني العريسي، «التاريخ يسجل،» المفيد، (١٥ تموز / يوليو ١٩١٢).

(٧٥) المفيد، (٢٣ ايلول / سبتمبر ١٩١٢).

(٧٦) المفيد، (١٠ كانون الثاني / يناير ١٩١٢).

وعامة، خاصة لتسديد قوة السوريين، وعامة لتعزيز العرب في الجامعة العثمانية». وهذه الحركة في رأيه لها ادوات كثيرة اهمها الصحافة. ثم يورد نقد الصحافة للاوضاع ومن ذلك ان نصف وارد ضرائب المعارف فقط يصرف على السوريين، وان حوالى ٦,٥ بالمائة من وارد ضرائب النافعة يصرف عليهم، وان واردات الاوقاف تصرف في غير سبيلها، هذا الى ان اكثر الموظفين لا يعرفون لغة البلاد، وان المحاكم تجرى بغير العربية فتضيع الحقوق، وان السوريين يدفعون الاموال للمعارف فلا يتعلم ابناؤهم في المدارس الاميرية لأن الاساتذة جهلة بالعربية مما دفع الشعب للمطالبة بالحق في التعلم بالعربية. وينتهي الى القول «فخطة الصحافة المنادية بالاصلاح في سورية تنحصر في اللامركزية بأمور المعارف والنافعة والاوقاف دون غيرها، وتقوية المجموع السوري وبالتالي العرب بما اختصه الله من حقوقه الطبيعية»[٧٧].

وبعد سقوط وزارة كامل باشا (في ٢٣ كانون الثاني / يناير ١٩١٣) ومجيء وزارة محمود شوكت باشا، كتب زين الدين العاملي[٧٨] ليبين ما هو متفق عليه في الاصلاح، في اتجاه اللامركزية، فذكر: (١) جعل اللغة العربية لغة رسمية في بلاد العرب؛ (٢) صرف اموال المعارف والنافعة والاوقاف في البلاد نفسها التي تحصل فيها؛ (٣) جعل الخدمة العسكرية في الولاية نفسها في وقت السلم وتخفيض مدة الخدمة وقيمة البدل؛ (٤) انتخاب المجلس العمومي من الاهالي مباشرة على حسب عدد نفوس الطوائف، وتوسيع صلاحيته في امر نصب المأمورين وعزلهم؛ (٥) انتقاء المأمورين من ذوي الكفاءة والاخلاق الفاضلة، وترجيح المأمورين الوطنيين على غيرهم، ومراعاة عدد الطوائف في تعيينهم لتتم المساواة[٧٩]. ولعله عبر في هذا عن الاتجاهات السائدة بالنسبة للاصلاح على اساس اللامركزية.

ويدور الحديث واسعاً في الصحف والكتابة عن اهمية اللغة العربية. فهي اساس الجنسية، وهي الرابطة والعهد، وهي لغة العلم والادب، وهي لغة الاسلام الجامعة، وهي قاعدة النهضة[٨٠]. وكان موضوع العربية محورياً بالنسبة للتعليم، وفي الموقف من المدارس الاجنبية وتزايد النقد الموجه اليها[٨١].

---

(٧٧) المفيد، (١٦ نيسان / ابريل ١٩١٢). وبهذه المناسبة يورد العريسي تقديراً لانتشار التعليم، فيذكر ان بيروت تأتي في المقدمة، فسكانها ١٠٠٠٠٠ بينهم ٢٠٠٠٠ طالب، وهي نسبة لا مثيل لها ـ في رأيه ـ الّا في القاهرة، وسكان دمشق ٢٠٠٠٠٠، وعدد الطلبة فيها ٦٠٠٠، وسكان حلب ٢٠٠٠٠٠، والطلبة فيها ٤٠٠٠.

(٧٨) نشر زين الدين العاملي مقاله بعد الانتهاء من وضع لائحة بيروت الاصلاحية (٣١ / ١ / ١٩١٣). ويحتمل انه اطلع عليها، وإن كان هناك بعض الاختلاف بين ما اورده وبين محتوى اللائحة المذكورة.

(٧٩) المفيد، (٦ شباط / فبراير ١٩١٣).

(٨٠) انظر: المفيد، (٨ و١٥ و٢٨ شباط / فبراير ١٩١١)؛ (٢٩ ايلول / سبتمبر ١٩١٢)؛ (١١ آب / اغسطس ١٩١٢)، و(٦ و٢٣ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩١٣).

(٨١) انظر عبد الغني العريسي في: المفيد، (١٦ نيسان / ابريل ١٩١١)، ومحمد جميل بيهم في: المفيد، (١٥ =

هذا هو الاطار الفكري الذي نشأت فيه الجمعيات العربية في العقدين الاولين للقرن العشرين. ويلاحظ في هذا الاطار اتجاهان فكريان متداخلان، الاول والاكثر اتصالاً هو الخط العربي الاسلامي، الذي صدر عن الثقافة العربية الاسلامية، جذوره في التراث بما فيه من مفاهيم عن الامة، ولكنه تعرض للآراء الحديثة في الوطنية والقومية. وهو يؤكد على الهوية العربية، وعلى فكرة الامة العربية بروابطها اللغوية والتاريخية، وقد يضيف اليها فكرة النسب، وفيه تركيز على اللغة العربية خاصة. ويقرن هذا الاتجاه بين العروبة والاسلام، مع التأكيد على النهضة العربية وعلى العناية باللغة العربية ويجد في التراث مقومات له. وهو يدرك في الوقت نفسه معنى الوطنية، ويرى فيها سبيلاً لوحدة الكلمة والمصلحة بين الفئات الدينية والاثنية.

والاتجاه الثاني هو خط العربية. ويبدو انه تأثر ابتداء بالفكر الغربي (الفرنسي خاصة) في الوطنية، ليجد في العربية رابطة لابناء القطر تشدهم الى بعضهم في وجه التحديات، داخلية وخارجية. وتمثل ذلك في فكر رفاعة الطهطاوي، ثم لدى بعض المفكرين في مصر وبلاد الشام، لمواجهة الطائفية من جهة، ولتحقيق المساواة بصرف النظر عن العقيدة او الاصول البشرية. وفي هذا النطاق كانت اصوات قليلة تدعو للثورة على الترك. وجد هذا الاتجاه في العربية (لغة وثقافة) قاعدة مشتركة، وازداد التأكيد عليها واتسع لتكون الرابطة الاساسية ولينتقل التفكير بها كرابطة من اطار قطر الى العرب، كما يبدو في مطلع القرن العشرين.

ويبدو جل المفكرين الذين توسعوا في الكتابة عن امة عربية ودور عربي ذاتي بين ممثلي الاتجاه الاول، ولهؤلاء المفكرين[٨٢] صلة وثيقة بالتراث بل ورجع بعضهم الى التاريخ لتدعيم فكره. وكان الخطر الخارجي بالنسبة لهم يمثل التحدي الاساسي، ولذا كان الالتزام بالرابطة العثمانية. ولما لم يحقق اعلان الدستور ما يرجون من اصلاح ومشاركة،

=نيسان / ابريل ١٩١١). وقد كتب محمد كرد علي في موضوع المدارس الاجنبية ورأى فيها في البداية انفتاحاً في قبول الطلبة ودوراً ايجابياً في تنشيط العربية حين كانت تدرّس بها، ولكنها تركت العربية وصارت تقصر القبول على طائفة واتجهت وجهة مادية نفعية. فأكدت تعليم الانكليزية ومبادىء التجارة. وبترك العربية، صارت المدارس الاجنبية وسائل للغربة الثقافية وللاستهانة بالتراث العربي ولبث الثقافة الاجنبية، فهي تشارك الاستعمار في الاستغلال وفي سلب الطلبة هويتهم، اذ تجردهم من الحس الوطني وتنكر تراثهم ولا تهتم بحاجات مجتمعهم، فتجعلهم يستهينون ببلدهم وتجذبهم للغرب. انظر: سمير صيقلي، «الحياة الفكرية الدمشقية في مستهل القرن العشرين: محمد كرد علي ومجلة المقتبس،» في: مروان بحيري، معدّ، الحياة الفكرية في المشرق العربي، ١٨٩٠ - ١٩٣٩ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣)، ص ١٦١ - ١٦٣.

(٨٢) وهذا يشمل عبد الغني العريسي وعمر فاخوري.

واهم من ذلك حين بدأت حركة التتريك، جوبهوا بتحد داخلي ازدادت اهميته باستمراره وبما بدا على الدولة من عجز في مواجهة الخطر الخارجي، فازداد التأكيد على العروبة وتمثل في الاتجاه الى اللامركزية الادارية والكيان الذاتي.

ـ بجنب الاتجاه القومي لدى مفكرين في الخط الاسلامي، هناك اتجاه قومي لدى مفكرين في الخط العربي الحديث حيث تبدو الآراء القومية بصورة اوضح، وفي الوقت نفسه يغلب عليهم ارتباط العروبة بالاسلام بصورة عضوية. هؤلاء درسوا في مدارس حديثة دون ان تنقطع صلتهم بالتراث.

ومنهم الدكتور صلاح الدين القاسمي (ت ١٣٣٤ / ١٩١٦). وهو يرى ان اللغة هي الرابطة الاساسية للامة، وان اصلاح اللغة يعني اصلاح حال الامة. كما انه يجد في العناية باللغة القومية وآدابها مقياس تماسك الامة، اذ يقول «وبقدر محافظة الامم على لغتها وعنايتها بآدابها تزداد قوى جامعتهم صلابة»، وتحفظ لها كيانها[٨٣]. ومن جهة اخرى فإنه «ليس ادعى لابادة حياة الامة... من السعي وراء اماتة لغتها».

لذا ركّز القاسمي على اهمية اللغة في التعليم وفي الوعي القومي، فهو يرى ان أول خطوة لاصلاح التعليم ان يكون بالعربية، لأنه ثبت ان الرجل اذا اخذ العلم بغير لغته فإنه لا يرجى منه في الغالب اي خير لقومه، لأن اللغة «من الذرائع الكافلة لتقويم الحياة القومية»، ومتى تعلم الانسان بغير لغته فإنه يصعب عليه ان يبث فيهم من روح علمه بلغة قومه. ولذا فهو يرى ان اهمال الآباء «هو الذي سبب لنا هذا العجز في ميزانية التقدم».

ولا يكتفي القاسمي ببيان ان اللغة والثقافة العربية اساس تكوين الامة ـ وهي نظرة لها اصولها في التراث ـ بل يذهب الى ان اللغة بعد ذلك تبث في نفوس ابنائها حب الوطن، وبذلك يجمع بين فكرة الامة العربية وفكرة الوطنية انطلاقاً من اللغة، ولكن تبقى فكرة الامة العربية هي الاساس، وهذه خطوة مهمة في فكرته القومية[٨٤].

ويتخذ القاسمي وجهة قومية واضحة. فتحدث في محاضرة له عن «القومية في الامم» ولاحظ التنبه لفكرة القومية او الجنسية في البلاد العثمانية، وأشار الى النقاش حولها، ليبين انه بين مطلع على الاصول يؤيدها «كمبدأ سياسي سام او عامل من عوامل النهوض والارتقاء، وبين جاهل بحقائق التاريخ وسر تقدم الامم يناهضها بدعوى انها مدعاة لتفريق الكلمة»، وهو بهذا ينقد اصحاب الدعوة للجامعة الاسلامية. ويذهب الى ان العصبية الدينية كان

(٨٣) الخطيب، صلاح الدين القاسمي، ص ٢٧ ـ ٢٨. والدكتور صلاح الدين القاسمي هو سكرتير جمعية النهضة العربية التي أُسست سنة ١٩٠٦.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٦.

لها فيما مضى شأن يذكر يوم وجدت الامم فيها مصلحتها، واما في عصره، وبعد الارتقاء، «فإن الامم وجدت نفسها مضطرة لأن تلتف حول عصبية اخرى ونعني بها القومية لأنها برأيها اجدى لبقائها واجدر بارتقائها» بل ووجدت فيها في الوقت نفسه سبيلاً الى خدمة الدين والانسانية معاً. لقد كتب القاسمي في فترة نشاط للقومية في اوروبا ورآها بظروف عصره لازمة للبقاء وللنهضة، وهي لا تتعارض مع الدين بل هي سبيل لخدمته.

ويذهب القاسمي الى ان فكرة القومية، وان تكن حديثة النشأة في البلاد العثمانية، الا انها ليست بدعة الجيل بل بنت الضرورات الاجتماعية، وهي ستنمو ما دام التنافس بين العناصر موجوداً لأنها تخضع لنواميس اجتماعية طبيعية «ترجع الى ان الامة تتطلب ان تحفظ حياتها بحفظ لغتها وعاداتها وتقاليدها» ولتقف في وجه من يهددها او يحاول ان يسلبها مقوماتها.

وهو يرى ان القومية من اعظم عوامل النهضة، وان تاريخ النهضات «اثبت لنا ان الامم المتقدمة اليوم لم تتمتع بالحياة الاجتماعية والسياسية الا عندما تشبعت نفوسها بفكرة القومية وأنزلتها منزلة الاعتقاد الراسخ»[٨٥].

ولا يكتفي القاسمي بالاشارة الى دور القومية في الوحدة الالمانية والايطالية والامريكية وغيرها، بل يذكر ادراك الاتراك لهذا الدور «فقاموا يباهون بقوميتهم ويتغنون بذكرى وطنهم»، واخذوا يعملون على ترسيخها بانشاء الجمعيات واصدار المجلات، وهو ما حصل بعد اعادة الدستور، لينتهي الى الدعوة لفكرة القومية بين العرب قائلاً: «فعسى ان يكون لنا نحن العرب من ذلك درس نافع يحملنا على الاخذ بالجديد المفيد، وطرح النظريات الرثة البالية في عصر ليس الحكم فيه الا للقوة والمصلحة القومية»[٨٦].

والقومية التي يريدها القاسمي ليست عدوانية بل هي لحفظ الذات وللبناء، بل وهو يدعو لحفظ الجامعة العثمانية. ولعل هذا يوضح نظرته للعلاقة بين الترك والعرب. فقد كتب مقالاً بعنوان «المسألة العربية ونشأتها»[٨٧] ينتقد فيه موقف الاتراك السلبي والمحقّر للعرب، ويوضح ان سببه هو في خشيتهم «ان تسري فكرة الخلافة العربية فتتشرب في نفس الكبير والصغير ومن ثم تقوم الامة بعضها على بعض وهناك الطامة الكبرى». وهو ينسب ذلك الى دسائس الخونة، ويؤكد على الجامعة العثمانية. ثم يعود ليبين ان العرب ليسوا سواء فبعضهم يتخذ المسألة العربية لخدمة مآربه الشخصية، ولكن البعض الآخر يتحرك بدافع الغيرة على وطنه وابناء جلدته، وهو يرى الخير في هؤلاء ويرى انهم يؤكدون هذا الاتجاه ليقفوا بقوة «في وجه

---

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٤٢.
(٨٦) المصدر نفسه، ص ٤٣.
(٨٧) صلاح الدين القاسمي، «المسألة العربية ونشأتها،» المقتبس، العدد ٤٣ (٨ شباط / فبراير ١٩٠٩).

كل من يريد ان يكيد لهم او يضمر لقوميتهم السوء او يعمل على نكايتهم بهضم حقوقهم»، وهذا برأيه موقف سليم. وهو لا تهمه التسميات بل المهم تأكيد الرابطة العربية، «وليقولوا انهم عرب اولاً وعثمانيون ثانياً»، لأن التمسك بمبدأ القوميات واضح في البلاد المتمدنة بين اعرق الامم.

بعد هذا، يرى القاسمي ان اقل ما يفيده مبدأ القوميات هو ان يعلّم الشعب فضيلة الاعتماد على النفس. واذا كان الدستور سوّى بين العناصر فإن ذلك لا يكفي للنهضة، اذ لا تقدم لشعب «ما لم يستعن بقوة نفسه». وهو لذلك يرى ان «النعرة القومية مشروعة ما دام المرء يسعى للدفاع عن حقوق امته مدفوعاً بسائق الوطنية الصحيحة»، وهي نظرة تدل على قدر من التفهم للتباين بين القوميات وعلى تقدير للقومية السليمة[88].

هكذا تناول القاسمي مفهوم القومية العربية. ومع انه اشار عرضاً الى العنصر فإنه اعتبر اللغة والادب رابطتها الاساسية، ورأى ـ في فترة صعود القومية في اوروبا ـ انها وراء قيام الدول الحديثة وانها اساس التقدم والنهضة. وهو يدعو العرب ان يأخذوا بهذه الفكرة كما فعل الترك، « فالقومية ضرورية ومشروعة لأنها تهدف الى حفظ حقوق الامة العربية والنهوض بها ». ويجدر أن نتذكر أن القاسمي نشأ في بيت علم وتثقف ثقافة حديثة.

ويتمثل الاتجاه القومي لدى عبد الغني العريسي (١٨٥٠ ـ ١٩١٦)[89]، فقد كتب مقالات في المفيد عن دور العرب في التاريخ، وعن الامة العربية ومقوماتها، وعن العلاقة بين العرب والترك.

درس العريسي في مدارس اهلية اسلامية، تعنى بتنمية الوعي العربي وبالاتجاه الاصلاحي الاسلامي، وتكون اتجاهه العربي القومي في بلده[90]، ولعل اطلاعه على الفكر

---

(٨٨) الخطيب، صلاح الدين القاسمي، ص ٧٤ ـ ٧٥.

(٨٩) درس العريسي في المقاصد، ثم في الكلية العثمانية الاسلامية التي أسسها الشيخ عباس الازهري عام ١٨٩٨. وبعد ان شارك في النشاط القومي وفي تحرير المفيد، سافر الى باريس في ٣١ كانون الثاني/ يناير ١٩١٢، حيث درس الصحافة والعلوم السياسية وعاد الى بيروت في ١٠ آب / اغسطس ١٩١٣. وكان عضواً في العربية الفتاة، وعمل بنشاط اثناء إقامته في باريس للاعداد للمؤتمر العربي الاول. انظر: العريسي، مختارات المفيد، ص ١٠ وما يليها.

(٩٠) نقلت المفيد، (١٦ نيسان / ابريل ١٩١٢)، نص محاضرة لعبد الغني العريسي في باريس بعنوان «الحركة الفكرية في سورية»، جاء فيها: أنشئت المدارس الاجنبية في بيروت بكثرة وفي لبنان وحيفا وعكا وطرابلس ويافا ودمشق، ولم تفد الحركة الفكرية الّا من الوجهة العلمية. اما المدارس الاميرية فقد أفادت من الوجهة العلمية وخدمت الحكومة بأن اخرجت لها موظفين دون ان تربي فيهم النزعة الوطنية. اما المدارس الاهلية فعليها المعول والاعتماد في هذه الحركة الفكرية، فهي التي افادت من الوجهة العلمية والوجهة الوطنية والوجهة العثمانية». انظر ايضاً مقال احمد جميل بيهم عن الكلية العثمانية الاسلامية، في: المفيد، (١٥ نيسان / ابريل ١٩١١). وفيه يحمل =

الغربي بعد سفره الى باريس (١٩١٢ - ١٩١٣)[٩١] جعله اكثر وضوحاً في عرض افكاره القومية.

أكد العريسي على فكرة الامة العربية، وتحدث عنها في عدد من مقالاته[٩٢]. واشاد بدورها وبفضلها. وكفاها فخراً «ان أنبت الله منها رجلاً عمت شريعته الارض»، وهي جديرة بذلك الفخر اذ «ان العرب اكرم الامم عنصراً وخير الشعوب جوهراً». وهو يقرن هذا المجد بالاسلام، اذ جاء النبي الكريم وأخرجها من ربقة الاوهام الى فضاء الحقيقة، ومن عبادة الخلق الى عبادة الحق، ومن آصرة الذل الى متسع العز، ومن دائرة التقليد الى الحرية المطلقة[٩٣]. وهو يتحدث عن دور العرب، فهم دوخوا الارض وفتحوا الاقطار، وهم الذين نقلوا علوم اليونان ليأخذها الغرب عنهم. والعرب لهم فضل وسبق في العلم والحضارة وقد تتلمذ عليهم الاوروبيون وأفادوا منهم في النهضة. وقد جعل الله في العرب حيوية لا تنضب، حيوية تمكنهم من اعادة المجد والفخار للامة الاسلامية بأسرع وقت[٩٤].

ويذهب العريسي الى ان النبي العربي القرشي قرر هذا الفضل للعرب، وقرن بين عزهم وعز الاسلام، وأوصى بهم خيراً، وحذر من الاساءة اليهم او الى العربية «فأنا عربي، وقد بعثني الله من بينهم نبياً.. فترحاً للذين يسيئون اليهم وسحقاً، وويل للذين ينيلون لغتي وشريعتي رهقاً»[٩٥].

ويلاحظ العريسي ان الامة العربية حافظت على ميزاتها وخصائصها رغم ظروف الغزو والقهر، فقد اندرست امم كثيرة «وفقدت مميزاتها القومية» الا الامة العربية. وينبه الى نقطة فريدة وهي «ان كل الامم التي غلبت على امرها اكتسبت خصائص الغالب، الا هذه الامة فقد اكتسب

= بيهم على اغراض الارساليات الاجنبية، ويرى في هذه المدرسة «كلية اسلامية في سورية تغني المسلمين عن الاجانب وتدرأ عنّا مصالحهم الخفية».

(٩١) عن سفر العريسي الى باريس انظر: مقال المفيد، (٢٨ كانون الثاني / يناير ١٩١٢)، في: العريسي، مختارات المفيد، ص ٦٥ - ٦٧.

(٩٢) انظر مثلاً: المفيد، (١٢ آذار / مارس ١٩١١)؛ (٨ ايار / مايو ١٩١١)، و(٢٢ ايلول / سبتمبر ١٩١٢)، في: العريسي، المصدر نفسه، ص ٤٥، ٤٩ و٩٣ على التوالي.

(٩٣) انظر: عبد الغني العريسي، «مولد نبينا عليه الصلاة والسلام،» المفيد، (١٢ آذار / مارس ١٩١١)، في: العريسي، المصدر نفسه، ص ٤٥ - ٤٦.

(٩٤) المفيد، (٩ حزيران / يونيو ١٩٠٩)، و(كانون الثاني / يناير ١٩١٢)، في: العريسي، المصدر نفسه، ص ٤٣ و٦٢ - ٦٤ على التوالي.

(٩٥) المفيد، (١٢ آذار / مارس ١٩١١)، وجاء في المفيد، السنة ٤ (كانون الثاني / يناير ١٩١٤): «احبوا العرب لثلاث لأني عربي والقرآن العربي وكلام اهل الجنة عربي»، و«حب العرب ايمان وبغضهم نفاق»، و«إذا ذل العرب ذل الاسلام»... الخ.

الغالب مميزاتها». ويعلل ذلك بأن الامة العربية، غالبة او مغلوبة، لها مقومات تحفظ ذاتها وخصائصها، فهي «تضم بين افرادها ذرات مدنية وحياة طيبة»[٩٦].

ويتناول العريسي مقومات الامة، وعناصر القومية العربية، فيعود الى التراث ويفيد ايضاً من الآراء الحديثة. فالعربية قاعدة العروبة، وقد نزل القرآن بالعربية وثبت ذلك. يقول العريسي «فوالذي نفس محمد بيده لم ينزل الله كتابه قرآناً عربياً الا ليعرب الشعوب»[٩٧]. وفي المفيد مقالات عدة لعل بعضها بقلم العريسي (احذ مؤسسيها) تؤكد اهمية اللغة فتعتبرها «أداة لقوام العنصر ووسيلة لجماع النهضة» وترى «حياة العرب بحياة لغتهم»، فاذا اندرست اللغة زالت الهوية وعفي على القوم[٩٨].

ويشير العريسي الى مقومات الامة في حديثه عن الرابطة بين العرب مسلمين ومسيحيين، فيبين انهم يرتبطون برابطة الجنس واللغة والوطنية[٩٩]. واذا كانت الوطنية في هذا المقال عامة تشمل حتى الترك، فإن رابطة الجنس مع اللغة تشمل العرب عامة.

وفي باريس تعرّف العريسي على الآراء الغربية في القومية، كما يبدو من تحديده لمقومات الامة في كلمته في المؤتمر العربي الاول في باريس في ٢٠ حزيران / يونيو ١٩١٣، اذ بيّن ان الجماعات (اي الامم) لا تستحق هذا الاسم الا اذا جمعت - على رأي علماء الالمان - وحدة اللغة ووحدة العنصر، وعلى رأي علماء الطليان وحدة التاريخ ووحدة العادات، وعلى مذهب ساسة الفرنسيين وحدة المطمح السياسي. فإذا نظرنا الى العرب من هذه الوجوه الثلاثة، علمنا ان العرب تجمعهم وحدة لغة ووحدة عنصر، ووحدة تاريخ، ووحدة مطمح سياسي، «فحق للعرب بعد هذا البيان ان يكن لهم على رأي كل علماء السياسة دون استثناء حق جماعة». ويبدو ان العريسي هنا يريد تأكيد حق العرب كأمة فأورد النظرات الاوروبية للموضوع ليقول ان كل هذه النظرات تؤكد حق العرب[١٠٠].

وبعد عودته من باريس كتب مقالاً[١٠١] يبدي فيه رأيه الخاص في مقومات الامة،

---

(٩٦) المفيد، (كانون الثاني / يناير ١٩١٢)، في: العريسي، مختارات المفيد، ص ٦٣.

(٩٧) المفيد، (١٢ آذار / مارس ١٩١١).

(٩٨) انظر: المفيد، (٢٠ تموز / يوليو ١٩٠٩)، و(٢٤ آب / اغسطس ١٩٠٩)، في: العريسي، مختارات المفيد، ص ٢٠٤ و٢١٥ - ٢١٦ على التوالي.

(٩٩) المفيد، (١٨ ايار / مايو ١٩١١)، في: العريسي، المصدر نفسه، ص ٤٥.

(١٠٠) كوثراني، وثائق المؤتمر العربي الاول ١٩١٣: كتاب المؤتمر والمراسلات الدبلوماسية الفرنسية المتعلقة به، الدولة العثمانية وظروف نشأة الحركة العربية، ص ٤٢ - ٤٣.

(١٠١) عبد الغني العريسي، «بإسم العرب نحيا وبإسم العرب نموت،» فتى العرب، (١٥ كانون الأول / ديسمبر ١٩١٣)، في: العريسي، مختارات المفيد، ص ١١٨ - ١٢١. أغلقت المفيد مراراً، فكانت تستأنف الصدور بإسم فتى العرب، ولسان العرب. وهذا المقال كتب بعد المؤتمر العربي الاول بباريس.

فيبين انه يعني بالعرب «كل من ربطته بهذه الامة وحدة اللغة، وصلة النسب، ونزعة العرب». وبهذا يضيف «نزعة العرب» الى رأيه قبل سفره الى باريس، وكأنه تأثر بالفكرة الفرنسية في دور الارادة في تكوين الامة. ويوضح ان هذا مذهبه في الجنسية (او القومية)، على اختلاف مع علماء الالمان والفرنسيين في تحديد الجنسية، فالالمان ـ برأيه ـ لا يتطلبون لصحة الجنسية غير وحدة اللغة والنسب، والفرنسيون لا يشترطون غير النزعة، ويضيف «اما نحن فلا نعتبر العربي الا اذا أعرقت فيه الشروط الثلاثة». ويبدو انه اتخذ هذا الاتجاه في ضوء الاوضاع العملية، اذ لاحظ ان البعض تضمهم آصرة اللغة ولحمة النسب ولكنهم يعملون لغير قومهم، فهم «براء من هذه الجامعة»، وان الكثير من الساسة يتبجحون بالنزعة العربية دون صلة من نسب او لغة ولكنهم سرعان ما ينقلبون على هذه الامة، وهكذا ينتهي الى القول «فالعربي من وصلته رابطة من نسب ووحدة من لغة وكان تواقاً للعرب نزاعاً اليهم يغار عليهم».

ويؤكد العريسي على الهوية العربية امام الاتجاه الطوراني، فيبين ان العرب خلقوا عرباً ولا يمكن ان ينسلخ الرجل عن ماهيته. ويعزز فكرته حين يبين ان الامة ترث تكوينها النفسي والثقافي وحتى الفيزيولوجي، فيقول: «فأما من الوجهة المعنوية فان كل ما وقع في انفسنا وطبائعنا واخلاقنا وعاداتنا ثمرة الدؤوب المتواصل الذي قام به الاجداد»، وينتهي الى «ان العواطف القومية مجارٍ حيوية في الشعوب». بل ان الجنسية (القومية) العربية تكونت في الماضي وهي تعبير الامة العربية عن ذاتها.

وهو لذلك يهاجم اتجاه الاتحاديين الى التتريك، ويدعوهم الى مراعاة العواطف القومية ويبين أن ذلك عين السياسة، وان الحركات الانفصالية لم تكن الا نتيجة للتنكر للنزعات القومية ومحاولة التسلط على الاقوام بالقوة والقهر، ويذهب الى اعتبار هذا الاتجاه نوعاً من الاستعمار ليرفضه بقوة قائلاً «فنحن العرب امة حية لا تقبل الاستعمار بوجه من الوجوه»[١٠٢]، وفي ذلك تحذير صريح للاتحاديين.

ويلاحظ من جهة اخرى ان العريسي تطرق الى الوطنية باشارات محدودة، وركز على القومية العربية، وهذا له دلالته في تطور الوعي العربي. فالعريسي يؤكد على الوطنية رابطة ويبين «ان الدين الاسلامي لا ينفي الوطنية، فهو حريص على اخاء المواطنين من غير المسلمين، حفيظ لمساواتهم، رفيق بحريتهم، فلهم ما لنا وعليهم ما علينا». فهو يريد تقرير مساواة المواطنين من غير المسلمين، ويبين ان اتحاد المسلمين ونهضتهم فيه حياة مواطنيهم غير المسلمين ورخاؤهم،

---

(١٠٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٩ ـ ١٢٠، حيث يقول: «فنحن عرب عثمانيون، مهما حاول الغلاة الاتحاديون نقض هذه الجنسية، لأن الجنسية وديعة قد انتقلت الينا دون آباءنا... فهي ضمانة يتناقلها الابناء عن الاجداد للأحفاد، ويا ويل من يخون هذه الوديعة».

وهو يرى في الوطنية اضافة الى اللغة والجنس رابطة بين العرب مسلمين ومسيحيين[103]. وربما اراد بالوطن سورية، ولكنه في مقاله «لا عرب ولا ترك» يشير صراحة الى الوطن العثماني كرابطة[104]. وهو في مقدمته لكتاب البنين يؤكد على ان حرية ابناء الوطن وحقوقهم واحدة[105]، ويدعو الى الفضيلة الكبرى وهي حب الوطن ويرى ذلك واجباً اساسياً على كل رجل لأن مستقبل الوطن بأبنائه.

والعريسي بعد ذلك يؤكد العثمانية ويكرر الاخلاص لها ويوفق بينها وبين اتجاهه القومي بالدعوة الى لا مركزية معتدلة، تراعي فيها خصائص العرب وعواطفهم القومية[106].

وفي كتابات العريسي الكثيرة عن العلاقة بين العرب والترك خير دليل لتطور هذه العلاقة ولتدرج الفكر القومي خاصة اذا تذكرنا ان جريدة المفيد كانت تعبر في الكثير مما يكتب فيها عن الجمعية العربية الفتاة[107]، وان العريسي كان من اعضاء هذه الجمعية، وله نشاط واسع في الحركة القومية[108]. وهذه ناحية تستحق دراسة تفصيلية ليس هذا مكانها، وتكفي بعض الملاحظات.

يلاحظ ابتداء ان العريسي، كالقاسمي، لا يرى اثارة موضوع الخلافة العربية لأنه صار سبيلاً لاثارة التفرقة بين العرب والترك، واتخذ وسيلة للانتفاع، وأدى الى الريبة لدى اولياء الامر[109].

ويبدو العريسي حريصاً على الروابط مع الترك، ويشير هنا الى رابطتين اساسيتين: اولاهما رابطة الدين وهي الوحيدة التي تبقى مستحكمة ولو تداعت سائر الروابط، وثانيتهما

---

(١٠٣) المفيد، (٢٠ حزيران / يونيو ١٩١١)، في: العريسي، المصدر نفسه، ص ٥٣ - ٥٤.

(١٠٤) المفيد، (٨ ايار / مايو ١٩١١)، في: المصدر نفسه، ص ٤٧ - ٤٩.

(١٠٥) بول دومر، كتاب البنين، تعريب عبد الغني العريسي (بيروت، ١٩١١)، ص ٢٣ - ٢٤، حيث يقول: «ينبغي لفتياننا ان كانوا غيورين على حريتهم وحقوقهم ان يحترموا حرية ابناء وطنهم وحقوقهم». وهو يدعو الى العمل لهذه الامة والى حبها العميق في غابر ايامها ومجدها وفي حاضر مصائبها إذ انها «تمثل العظمة والكرامة». المصدر نفسه، ص ٢٥.

(١٠٦) المفيد، (٢٣ ايلول / سبتمبر ١٩١٢)، في العريسي، مختارات المفيد، ص ٩٥. ويشير رشيد رضا الى تخوف الترك من فكرة الخلافة العربية. انظر: المنار، السنة ١٢، العدد ١٢ (١٩٠٩)، ص ٩٥٨.

(١٠٧) انظر: العريسي، المصدر نفسه، خاصة ص ١١٩، ١٢٢ و٢٠٤.

(١٠٨) انظر: الخالدي، جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين، ص ٩٩؛ المفيد، (٤ ايلول / سبتمبر ١٩١٢)، ودروزة، نشأة الحركة العربية الحديثة، ص ٤٨٠.

(١٠٩) المفيد، (٢٣ كانون الثاني / يناير ١٩١١).

رابطة الوطنية، او العيش في وطن واحد[110]. ومع ان العريسي يؤكد على التوافق بين الاسلام والقومية، ويؤكد على العربية لأهميتها في الاسلام، فانه هنا يؤكد على الاسلام وعلى الخلافة الاسلامية ليواجه اصحاب النزعة الطورانية الذين يتحدثون عن امبراطورية عثمانية يسود فيها الترك، فيذكّر بما لمعنى الخلافة من القوة الهائلة عند الازمات، وبأثر الاسلام الذي لا يبارى في النفوس[111].

لقد كان الخوف من التوسع الغربي عاملا مهما في التمسك بالعثمانية، رغم الخلاف المتزايد بين العرب والاتحاديين[112]، الا انه يقرن ذلك بالمطالبة بحقوق العرب، وهو يبدأ بطلب الحريات، والمساواة بين العرب والترك[113]، ولكنه ومع تزايد الاخطار يذهب ابعد من ذلك في طلب الاصلاح، وخاصة بعد غزو ايطاليا لطرابلس[114]. فكتب في مطلع السنة الرابعة للمفيد (كانون الثاني / يناير ١٩١٢)، ان المفيد «عامل لمصلحة الامة العثمانية بنهوض الامة العربية»، وانه يريد صلاح الآخرين بصلاح العرب. وبعد ان يعرض آراءه الاصلاحية ومنها تأييد العربية في مدارس الحكومة ومساواة العرب بالعناصر الاخرى، يقول «ان خطة المفيد عربية عثمانية تدرأ عن العرب كل اذية وتناضل عن حقوقهم»، ولكنه ينتهي الى انها توالي خط الحزب الحر المؤتلف، لاتفاق الاتجاه، كالمحافظة على كل عنصر وابقاء حصص المعارف في كل ولاية لنفسها وارجاع اوقافنا الى معارفنا[115]. وهو يوضح نظرته في مقال ثانٍ فيهاجم سياسة الاتحاديين القائمة على السيطرة والتتريك، ويصفها بأنها «سياسة ابتزاز وامتصاص، سياسة قهر وتسخير»، ويؤيد سياسة حزب الحرية والائتلاف التي «تقوم على تعليم كل عنصر بما يقدمه من المال، وترقية كل ولاية في الاقتصاد بما تدفعه من الرسوم، وحفظ لغة كل قوم من الانقراض، وادارة كل بلد برجال يفهمون اهله، والنظر للشعوب نظرة الاخاء»[116].

---

(١١٠) العريسي، «لا عرب ولا ترك،».

(١١١) يقول العريسي: «فنحمد الله ان تغلب معنى الخلافة الاسلامية على الامبراطورية العثمانية، وظهر لأولياء الامر ما لهذا المعنى من القوى الهائلة إذا اشتدت الأزمة. . . وأولى بذواتنا وسادتنا ان يوعزوا لجاهد (صاحب جريدة طنين) فيتفهموا ان اطلاق الامبراطوريةالعثمانية على هذه المملكة لما يمس عواطف المسلمين وتنقطع به قوة المؤمنين». انظر: عبد الغني العريسي، «الله اكبر،» المفيد، (٢٠ حزيران / يونيو ١٩١١).

(١١٢) انظر: فؤاد حنتس، في: المفيد، (١٤ ايار / مايو ١٩١١)، ورشيد رضا، في: المفيد، (٢٣ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩١١).

(١١٣) المفيد، (٢٣ تموز / يوليو ١٩١١).

(١١٤) هاجم العريسي الاستعمار الايطالي وبخاصة في مقاله «الموت الشريف،» المفيد، (١ تشرين الاول / اكتوبر ١٩١١)، في: العريسي، مختارات المفيد، ص ٥٩ ـ ٦٠، ورأى في احتلال طرابلس مقدمة لاحتلال غيرها. وبعد ضرب الايطاليين لبيروت هاجم المطامع الغربية ودعا للصمود، انظر: المفيد، (١٤ آذار / مارس ١٩١٢).

(١١٥) المفيد، (كانون الثاني / يناير ١٩١٢)، في: العريسي، مختارات المفيد، ص ٦٢ وما يليها.

(١١٦) عبد الغني العريسي، «أينا أحق أن يتبع،» المفيد، (٤ آب / اغسطس ١٩١٢)، في: العريسي، المصدر نفسه، ص ٨٨ وما يليها.

وكشفت حرب البلقان عن ضعف الدولة، وراح العريسي يندد بالسياسات الغربية وطمعها في الاراضي العثمانية، ويشير الى تصريحات بوانكاره عن مصالح فرنسا في سورية ولبنان، ويشكك باطماع انكلترة، ويطلب من الدولة ان تسرع في الاصلاح العام لوقف مطامع الدول ولتركيز الوضع، ويؤكد على العدل بين جميع العناصر.

ومع ازدياد الخطر راح العريسي يؤكد على الاصلاح على اساس اللامركزية، ويطلب اشراك العرب في الدولة على اساس المساواة في التمثيل والمشاركة في تسيير الامور، مع تأكيد «حفظ الحياة الوطنية والكيان الجنسي»[117]. ولكن تطرف الاتحاديين واساليبهم الملتوية تجاه طلب الاصلاح اثارت القوميين، وراح العريسي يدعو للتضامن بين العرب، فالقوة هي الاساس ولن يكون الاصلاح حقيقياً دون القوة والاعتماد على الذات. ونلمس في كتابته الاتجاه للكيان الذاتي حين يقول «فإننا نعتبر كل اصلاح لا يبنى على قوتنا فهو أبتر وكل حق لا يوسد الى أيدينا فهو مراء»، وينتهي الى القول «وسلام على العرب يوم لا يعتمدون في اصلاح امرهم الا على انفسهم»[118]. ويذهب في مقال «فتى العرب وواجبه العام»[119] خطوة أبعد اذ يبين ان واجب كل فتى نحو امته واجب بقاء، بل واكثر من ذلك واجب انماء. وهو يشعر بالسخط العربي من موافف الاتحاديين ويدعو «اخواننا فتيان العرب» الى تأييد حق الامة ازاء السلطة والى الاعتماد على النفس، ومهما تكن الصعاب فإن السدود التي تقام ازاء حق الامة ستندك تحت همم فتيان العرب.

وبعد ان كان العريسي يبين ان اهدافه هي اهداف حزب الحرية والائتلاف راح يؤكد انه هو وجماعته لا ينتمون لحزب، «بل نحن حزب قومنا»، فمن يراعي حقوق قومه من الحزبين ـ الاتحاديين او الائتلاف ـ تعاونوا معه. وهو يؤكد «على ان حزبنا لا يفتأ عن تسديد قواه بحيث تكون له ذاتية خاصة»، فإن أعرض عنه الحزبان «كان له في كل بلد قلوب خافقة وعزائم صادقة تعلم كيف تصون حقها وتحفظ قومها يوم ينقضها المبطلون»[120]. فهل كان العريسي في هذا يشير الى العربية الفتاة؟

ويتحدث العريسي عن تطور الامم في التاريخ، ليبين ان آخر مرحلة في التطور هي «طور العقول» الذي يدافع عن حق الفرد وحرية افكاره واخلاقه ومعتقده ليخلص الى مثل

---

(١١٧) المفيد، (٧ كانون الثاني / يناير ١٩١٣)، في: العريسي، المصدر نفسه، ص ١٠٢ وما يليها.

(١١٨) عبد الغني العريسي، «الحق في السياسة،» المفيد، (٢٨ آب / اغسطس ١٩١٣)، في: العريسي، المصدر نفسه، ص ١١٢ وما يليها.

(١١٩) فتى العرب، (١٥ كانون الاول / ديسمبر ١٩١٣)، في: العريسي، المصدر نفسه، ص ١١٨ وما يليها.

(١٢٠) فتى العرب، (١٦ كانون الاول / ديسمبر ١٩١٣).

جديد اعلى وهو «حق الجماعة القائم على الجنسية» او القومية، «والقائل بأن لكل شعب جمع وحدة العنصر واللغة ان يدير نفسه بيده». وهكذا تدرج العريسي الى دعوة واضحة للحكم الذاتي استناداً الى فكرة القومية[121]. وهو يرى العرب افضل الشعوب العثمانية للحكم الذاتي واجدرها به، اذ يبين في مقال له عن (الاصلاحات العثمانية ومكانة العرب الذاتية)[122] ان الاصلاحات العثمانية لم تكن ناشئة الا عن ارادة احد السلاطين او عن رغبة الدول الاجنبية، وان اي شعب في الدولة لم يضع لائحة اصلاحية الا العرب، ولم يقم مؤتمر مثل مؤتمره[123]، وان شعباً يحقق ذلك «لشعب صادق في ارادته، جريء في عزيمته، حر في سجيته قوي برجاله» ومثله لا يغمط له حق، وهم بعد ابعد بصيرة واعز من كل الشعوب العثمانية التي سبقتهم في طلب الاصلاح. ولكنه يحتاط فيحذر المتذمرين من الطيش رغم ان ما قامت الدولة من اصلاحات تهم العرب قليل، وفي الوقت نفسه يدعو ساسة الآستانة بأن يسرعوا في تنفيذ الوعود، فالعرب قاعدة الملك وعليهم يقوم.

وكان العريسي قد أعلن في كلمته في المؤتمر العربي الاول بباريس ان الارتباط بالدولة يتناسب وحفظ حقوق العرب وضمانها في الدولة[124].

ويختتم العريسي رسالته الفكرية بوصيته التي كتبها بعد الحكم عليه بالاعدام غيابياً من قبل الديوان العرفي في عاليه في صيف ١٩١٥، وقبل ذلك كان دخول تركيا الحرب وشطط الاتحاديين الذي بلغ مداه في اعدامات جمال باشا. وهو يصف في وصيته مظالم الترك واحكام جمال باشا، والجور الذي تعرضت له سورية من تجويع وتشريد للاسر، ليقول عن الاتراك «لقد حاولوا قتل لغتنا وجربوا ان يميتوا عاطفتنا القومية، وبذلوا الجهد في تتريكنا فلم يفلحوا». وهو يرى في فظائع جمال باشا دفعاً للحركة القومية الى الجهاد ضد التتريك، وتوسعاً لنطاقها، ويضيف «وستجود سورية بالمبشرين بدين الاستقلال العربي»، ويدعو باسم القومية الى الاتفاق والاتحاد ونبذ اية تفرقة مذهبية او اقليمية، وينتهي بالدعوة للوحدة العربية تحت راية القومية[125].

لقد توسعنا في الحديث عن عبد الغني العريسي لدوره الكبير في الحركة العربية في

---

(١٢١) فتى العرب، (١٨ كانون الثاني / يناير ١٩١٤)، في: العريسي، مختارات المفيد، ص ١٢٣.

(١٢٢) فتى العرب، (٣ ايار / مايو ١٩١٤)، في: العريسي، المصدر نفسه، ص ١٢٧ وما يليها.

(١٢٣) يشير العريسي الى لائحة الاصلاح البيروتية والى المؤتمر العربي الاول في باريس في حزيران / يونيو ١٩١٣.

(١٢٤) كوثراني، وثائق المؤتمر العربي الاول ١٩١٣: كتاب المؤتمر والمراسلات الدبلوماسية الفرنسية المتعلقة به، الدولة العثمانية وظروف نشأة الحركة العربية، ص ٤٤ ـ ٤٥.

(١٢٥) انظر: ثورة العرب: مقدماتها، اسبابها، نتائجها، ص ٢٤١ وما يليها.

الاتجاه القومي، فكراً وممارسة، ولأنه بلغ بالفكرة القومية مرحلة متقدمة من الشمول والوضوح.

وتناول عمر حمد موضوع الجنسية (او القومية) العربية في مقالين بعنوان «كيف نعزز الجنسية العربية»[١٢٦]. ويبدو انه احد اعضاء العربية الفتاة، وانه تأثر بحركة القوميات في اوروبا. فهو يشير الى حركة كبرى في العالم هي حركة الجنسية ليقرر ان الجنسية مبدأ اساسي في الاصلاح.

يبدأ عمر حمد بالسؤال: ما هي الجنسية ؟ ويجيب: «الجنسية هي ارتباط جماعة من الناس بلغة وتاريخ ووطن وتقاليد وعادات ومصلحة عامة»، ولذا يرفض رأي البعض[١٢٧] في ان اللغة وحدها تكفي لتحديد الجنسية. وهو مع اقراره بأهمية اللغة بل وبكونها اول المقومات، الا انه يرى «ان التكلم بلغة قوم لا يجعل الفرد منهم»، ويؤكد انه لا بد من اجتماع هذه الشروط المهمة: «معرفة اللغة، فالتاريخ العام، فالقرابة، فالقيام في وطن واحد، فالاشتراك بالتقاليد والعادات، ثم الارتباط بمصلحة عامة». وهو هنا يضيف النسب الى تعريفه الاول، كما انه بصورة عامة يضيف فكرة التاريخ المشترك، والعادات والتقاليد، والشعور بالمصلحة المشتركة، الى اللغة والنسب والوطن.

ويتساءل عمر حمد ان كانت الجنسية من مستحدثات هذا العصر ام هي قديمة العهد، وهو يرفض رأي البعض الذين يرون انها حديثة من بنات القرن الثامن عشر او بنت حركات نابليون ـ ويبين انها قديمة في بني الانسان «وجدت حين وجدت الممالك». ثم يرجع الى تاريخ العرب ليقرر ان فكرة الجنسية موجودة عند العرب « في تاريخهم القديم والحديث»، ويشير الى حادث النعمان بن المنذر ملك الحيرة مع كسرى ووفود العرب الذين وفدوا على كسرى بأمر النعمان «لايقافه على اخلاق العرب وعاداتهم ليعرّفوه بأن العرب اسمى الاجناس واشرفهم ارومة واطهرهم عرقاً وانقاهم جرثومة»، لتعزيز رأيه. ويأتي للاسلام ليقول «ان النبي العربي الكريم كان عـزز هذه الفكـرة في العـرب»، فحديثه مشهور بين المسلمين: «احبوا العرب لثلاث: لأني عربي ولسان اهل الجنة عربي والقرآن عربي»، هذا الى قوله المأثور: «انا عربي وليس اعرب مني» ». وهو يرى في ذلك دليلاً على اعتزاز النبي بجنسه وطيب غرسه، وينتهي الى القول «والباحث المدقق في روح هذا الحديث يعرف ان قصد نبينا من هذا القول احياء الشعور العربي

---

(١٢٦) انظر: المفيد، (٦ و١٣ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩١٣).

(١٢٧) يشير عمر حمد الى ماكس نوردو الالماني صاحب كتاب الجنسية والعامل الكبير على احياء الصهيونيين كما يقول. انظر: المفيد، (٦ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩١٣).

وتنمية الحس الجنسي في العرب». ثم يشيد بعروبة الامويين ويبين انهم «كانوا اعظم مؤثر في احياء الجنسية العربية»[١٢٨].

وهكذا أكد عمر حمد على ان الفكرة القومية اصيلة وعريقة عند العرب، وهي بالتالي لا تتعارض مع الاسلام بل ان الاسلام احيا الفكرة العربية ونمى الحس القومي بين العرب.

وما دامت الفكرة القومية هي المبدأ الاساسي في اصلاح الامم أو نهضتها، فان على العرب إن ارادوا ان ينهضوا ويحصلوا على الحياة الكريمة ان يقوموا «باحياء الفكرة العربية والنعرة القومية في نفوس ابنائنا». وهو يؤكد ان كل الامم الحية تسعى لاحياء الجنسية وتنميتها، وعلى العرب ان يقتدوا بهم او على الاقل بالاخوة الاتراك الذين سعوا في هذا الاتجاه فأرسلوا ابناءهم الى اوروبا، وارسلوا اذكياءهم للطواف في داخلية بلادهم وانشأوا المجلات والجرائد القومية، «كل ذلك سعياً وراء تعزيز العنصرية التركية». وفي هذا القول تأييد لرأي البعض من العرب بأن القومية التركية كانت سبباً مباشراً في تنمية القومية العربية.

ولا يكتفي عمر حمد بالتعريف بالجنسية، وبالتدليل التاريخي على عراقتها، وبتأكيد اهميتها في النهضة، بل يتلمس السبل العملية لتعزيز الجنسية العربية ويقترح لذلك سبعة امور: تعميم التاريخ العربي، واحياء ذكرى الرجال النوابغ، ونشر الاناشيد القومية، وتعميم المعاهد الاهلية، وايجاد اعياد ومآتم عربية، وجعل الجنسية مبدأ لكل فرد، واخيراً الاعتماد على لباس عربي في ايام الاعياد القومية.

ويضع عمر حمد التاريخ العربي في المقدمة، ويراه «البند الرئيسي في احياء هذه النعرة (القومية)»، وذلك لأن «التاريخ هو مرآة كبيرة تظهر للخلف صور السلف وتربط الاواخر بالاوائل»، والتاريخ يوقد العزيمة ويشحذ الهمة، وبالعناية به «تترقى العنصرية العربية». ولذا فهو يدعو لتدريس التاريخ العربي ولنشر التراث من حكمة وادب وعمران وفلسفة. وعند الحديث عن احياء ذكرى العظماء والنوابغ يقترح اقامة التماثيل وتسمية المحلات باسمائهم واقامة الاحتفالات التذكارية[١٢٩].

وحين يتحدث عن المعاهد العلمية، يؤكد عمر حمد على المدارس الاهلية ـ التي يراها مهملة ـ لأن «هذه المدارس هي التي تنمي لغتنا.. وتعمم مبادئنا وتجدد اخلاقنا، وهي وحدها

---

(١٢٨) المفيد، المصدر نفسه.

(١٢٩) ويلفت النظر انه عند ذكره امثلة من العظماء يسمي عبد الرحمن الكواكبي ومحمود سامي البارودي، فيشمل معاصرين من الشام ومصر.

التي تخلد ذكرى علمائنا ونوابغنا»، في حين انه لا يمكن للعربي قط «ان يتعلم من مدارس الاجانب حب الوطن اوان يستلهم منها روح الجنسية والعاطفة القومية». ورأيه في مدارس الارساليات الاجنبية واضح يشترك فيه معه آخرون، وهو رد معاصر على من ينسب اليها دوراً مهماً في الوعي العربي.

ويختتم عمر حمد ما كتب بالدعوة الى ان «نجعل العربية والعزة القومية مبدأ لنا، لأنه لا بد لكل عربي من هدف يرمي اليه»[١٣٠].

ويبدو ان عمر حمد اخذ بمفاهيم تراثية بالنسبة للامة العربية، ولكنه افاد من المفاهيم الحديثة للقومية حين أكد على التاريخ وعلى المصلحة المشتركة اضافة الى الوطن في تحديد عناصر القومية. كما انه رجع الى التاريخ العربي ورأى في مظاهر الوعي العربي فيه دليلاً على اصالة القومية العربية، كما لاحظ الصلة العضوية بين العروبة والفكرة العربية وبين الاسلام.

وذهب عمر فاخوري [١٣١] ابعد من عمر حمد في التأكيد على الفكرة القومية وفي محاولة استقراء التاريخ العربي، وفي الافادة من الآراء الحديثة في القومية. الا انه انطلق من ملاحظة حالة الشعب العربي وفكر بانقاذه ليتوصل الى ما عرض من آراء وملاحظات[١٣٢].

ولعل اميز ما قدمه عمر فاخوري هو تحليله التاريخي لأسباب نهضة العرب بالاسلام، واعتباره العقيدة او «الغاية الكمالية» اساس تلك النهضة، لينتقل من ذلك الى تعليل السقوط، ثم ليدعو في ظروف العصر الى ايديولوجية سياسية (هي القومية) لتكون قاعدة للنهضة. وهي اول محاولة لاتخاذ التحليل التاريخي الشامل ـ وان يكن محدوداً وعاماً ـ اساساً للدعوة للفكرة القومية.

---

(١٣٠) المفيد، (١٣ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩١٣).

(١٣١) تخرج عمر فاخوري من الكلية العثمانية الاسلامية في ٣٠ حزيران / يونيو ١٩١٣. وبعد بضعة اشهر بدأ بكتابة مقالات في جريدة المفيد. انظر مثلاً اعداد المفيد، في: (١٠، ٢٩ ايلول / سبتمبر و٣ ـ ٤ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩١٣). ثم جمع ما كتب وقدم له في كتاب: فاخوري، **كيف نهض العرب**. وأود هنا ان أشكر الاخ الدكتور محمود السمرة على تفضله باطلاعي على نسخة بحوزته من هذه الطبعة.

(١٣٢) يذكر عمر فاخوري انه رجع لنفسه ورأى «ان الشعب العربي ليس جثة هامدة بل هي حركة فاترة ونبض ضعيف، شعب مريض يمكن انقاذه». ثم يبين بصراحة وأمانة انه أورد «آراء اقتبسها من كتب غربية لا أدعي عصمتها، وأفكار خاصة جرتني اليها المقارنة والمقابلة بين تلك وبين ما شاهدته، فالرسالة إذن جمع وتعريب اكثرمنها وضع وتصنيف». انظر: فاخوري، المصدر نفسه، ص ٥. وقد أفاد بصورة خاصة من دراسات غوستاف لوبون (حضارة الغرب، وروح الثورات)، ومن ماكس نوردو (عن القومية). وسنرى دوره ـ على حداثته ـ في التحليل والاستنتاج.

يلاحظ عمر فاخوري ان الامة العربية لها ماضٍ مشرق في السلطان والحضارة، لم يبق منه الا بعض آثار واسفار، وانها رزحت ستة قرون في ذل وجهل، وان بعض بلادها استولى عليه الاجانب والبعض الآخر مهدد. وهذا وضع يثير الحزن والخيبة ـ ويدعو للتفكير في الحاضر والمستقبل، وهو يشارك آخرين في تناول الموضوع[١٣٣].

ويتساءَل فاخوري: كيف ينهض العرب؟ ـ وهو يريد العرب في الدولة العثمانية ـ ولا يجد في الاجوبة الشائعة من اللامركزية الادارية، وتعميم العلم في طبقات الامة كافة، والامن الخارجي، وغيرها ما يحقق النهضة، ويرى الجواب في ان تكون للامة العربية «غاية كمالية» او «ايديولوجية عامة»[١٣٤]، ويقول: «لا ينهض العرب الا اذا اصبحت العربية او المبدأ العربي ديانة لهم». هذه هي الفكرة الرئيسية عنده، فهو يدعو العرب، دون نظر الى معتقدهم الديني، الى اعتناق «مذهب سياسي» لأن المستقبل للمذاهب السياسية، وهذا المذهب هو «العنصرية العربية»[١٣٥]. وهو يستعمل هذا التعبير، وتعابير «الجنسية العربية»، و«المبدأ العربي» و«العربية» بمعنى القومية العربية.

ويعرض عمر فاخوري خطته في رسالته (كيف ينهض العرب) قائلاً: «سأدرس اسباب عظمة العرب في القديم وسقوطهم، وأدرس ضرورة الغاية الكمالية او الخيالية للافراد والجماعات، ثم اتناول البحث في الثورة الفكرية التي يجب احداثها في الامة لتكوين وحدة لها في المشاعر والآراء والمعتقدات، وآتي الى تقرير القيام بالجنسية، وبعد ذلك أتقدم الى بيان الواجب المترتب على مفكري العرب عند سيرهم في هذا الطريق القويم»[١٣٦].

وتبدو «الفكرة» هدفه، في هذه الدراسة، فهو يرى ان الفكرة (او المبدأ) هي المحرك في التاريخ، وهي طليعة لحضارة مقبلة، ولا يغلبها الا فكرة اكثر رسوخاً. ولذا فهو يريد ان يجعل «العربية» عقيدة، يضحي الفرد في سبيلها كل شيء: مصالحه، وسعادته، وحتى حياته[١٣٧]، وذلك لأنها اساس النهضة.

---

(١٣٣) فاخوري، المصدر نفسه، ص ٣ ـ ٥.

(١٣٤) يذكر عمر فاخوري انه تساءل: ماذا يجب ان تكون الغاية الكمالية المشتركة لمفكري الامة؟ وبعد حيرة، وجد الاجابة في تحليل غوستاف لوبون للثورة الفرنسية وإدراكه لسر نجاحها في انها «أسست ليس عهداً جديداً، بل ديانة جديدة». المصدر نفسه، ص ٦ ـ ٧.

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٨.

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ٨ ـ ٩.

(١٣٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٠، حيث يقول: «اننا نروم ان نجعل العربية ايماناً وديناً يضحي كل منا في سبيله مصالحه وسعادته، حتى حياته، يربط الامة بوحدة ادبية تجعلهم كالبنيان المرصوص وتنمي قواهم المادية، لأن مبدأ كهذا كان دائماً طليعة لحضارة مقبلة لا يغلبه الا مبدأ اكثر منه رسوخاً».

وحين يناقش أسباب نهضة العرب بالاسلام(١٣٨) ، يشير الى ملاءمة الزمن الذي ظهروا فيه ، والى مجموعة المزايا والقابليات المشتركة لدى العرب : ذكاء حاد ، وحماسة شديدة ، ومزايا حربية ، واستعداد فني ، ونهضة أولية هيأت للنهضة الكبرى لم تقتصر على الادب والشعر بل شملت وعياً دينياً مضطرباً ، فكانوا مؤهلين لتلقي العقيدة الجديدة . ولكن أساس النهضة في تقديره هي الغاية الكمالية ، أو العقيدة الاسلامية ، التي جمعت العرب ووحدتهم بعد أن كانوا قبائل مبعثرة متناحرة ، وبعثت الحمية في نفوس اتباعها لدرجة يهون عليهم الموت في سبيل نصرتها (١٣٩) .

ويلاحظ انه يشيد بمزايا العرب عند ظهور الاسلام ، ويشير الى توثب فكري لديهم آنئذٍ. وهي نظرة تختلف عن النظرة التقليدية لتلك الفترة. ثم نراه يشيد بمزايا العرب في الاسلام، فينوه بنبوغهم السياسي الذي يتمثل في انفتاحهم وفي تسامحهم الديني(١٤٠)، ويبين انهم اوجدوا حرية فكرية كانت من اسباب توسعهم في العمران والمدنية، كما انهم وضعوا «نظامات» بسيطة تناسب حاجات السواد الاعظم من الشعوب المغلوبة(١٤١). وهو اذ يؤكد اثر البيئة الجديدة التي انتقل اليها العرب بالاسلام، ودور ذكائهم الفطري، في قيام الحضارة العربية، فإنه يرى في الروح الجديدة او المبدأ الجديد اساس ذلك.

وحين يتناول فاخوري اسباب السقوط، يرى التحول في اغلب عوامل النهضة وراء السقوط. فالسجايا الحربية انحرفت الى منازعات وخلافات، والشريعة انتهت الى الركود والجمود، والرئاسة تحولت الى استبداد. فكان اول نتاج النظام السياسي التجزئة، في حين ان الترف أورث الضعف، والاختلاط بالاقوام الاخرى ومعاملتهم بالمساواة افضت الى الخلاف عليهم(١٤٢). انه تحليل ذكي، ولكن فاخوري يجد فيه ما يؤكد اهمية الغاية الكمالية او المبدأ العام(١٤٣).

ثم يتناول الغاية الكمالية ليبيّن ضرورتها للافراد اولاً، لتستحكم في مخيلتهم ولتثبت في عقولهم، بل ويجعلها اهم امر في تربية النشء. كما ان الايمان المشترك بين افراد الامة

---

(١٣٨) أفاد فاخوري هنا بصورة خاصة من : غوستاف لوبون، «حضارة العرب، » في: المصدر نفسه، ص ١١ وما يليها.

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٠ .

(١٤٠) يقول عمر فاخوري : «والخلاصة ان التاريخ لم ير تساهلاً كتساهل العرب ولم يشهد ديانة كديانتهم في الرقة والتسامح». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣ .

(١٤١) المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ٢٣ .

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٧ ـ ٣٥ .

(١٤٣) انظر: المفيد، (٢٩ ايلول / سبتمبر ١٩١٣).

يهبها قوة هائلة حتى ولو كان ايماناً وقتياً، لينتهي الى انه «ليس لافراد الامة العربية من غاية كمالية اسمى واعلى من النهضة بالعرب واعادة مجد العرب»[١٤٤]. وهو يرى ان العقيدة الجديدة ان تمكنت من مخيلة الامة «اصبحت مصدر نظاماتها وجميع فنونها، وقاعدة سيرها، بل وحجر الزاوية لكل اعمالها»، ومتى فقدت هذه العقيدة ضاعت الامة. ويخلص عمر فاخوري الى انه ليس لمفكري الشعب العربي الآن افضل واسمى من جعل المبدأ العربي ايديولوجية للعرب[١٤٥].

ثم يتناول فاخوري السبيل الى ايجاد الغاية الكمالية، فيشير الى الثورات ليبين انها لا تنتج شيئاً الا اذا تسربت الى اعماق الجماهير. ولذا فالثورات الفجائية، وهي السياسية في الغالب، اقل الثورات قيمة، ولكن الثورة الفكرية هي المهمة، اذ تحدث تدريجياً في روح الامة ـ من مشاعرها وآرائها الى عاداتها ومعتقداتها لتوجد لها روحاً جديدة. ويبين ضرورتها للامة لأنها تربطها بوحدة وثيقة العرى، ويراها السبيل «لتأسيس معتقد جديد في نفس هذه الامة». ولكن الثورة الفكرية يجب ان تحفظ التوازن «بين عادات الامم ومشاعرها وافكارها ونظاماتها القديمة وبين ما تريد تناوله من المبادىء الجديدة والآراء الحديثة» وان تسير في ذلك بالتؤدة والحيطة.

ولما كانت الامة العربية في سبات منذ ستة قرون، ثم اخذت تفيق، فلا بد لها من ثورة فكرية بطيئة تزيل افكارها العتيقة البالية وخلقها الفاسد وتقوّم مفاهيمها. ولذا فهو يريد من الثورة «ان تتناول . . . كل ما يتعلق بحياتنا الاسرية والعلمية والاجتماعية» وفق غاية يحرص عليها كل فرد في الامة العربية وهي «اعادة مجد العرب وتجديد حضارة العرب وخلق كيان حقيقي للعرب»[١٤٦]. وهو يفترض في هذه الثورة ان تقوم على مبدأ او غاية كمالية هي الجنسية (القومية) العربية.

وهنا ينتقل عمر فاخوري للحديث عن الجنسية او القومية العربية. وبعد ان يشير الى انفجار الجنسيات[١٤٧]، يبين ان المستقبل للشعوب المتمسكة بقوميتها ليدعو الى القومية العربية ايديولوجية جديدة للعرب. انه يدعو الى ايجاد مثال اعلى للامة العربية هي القومية العربية.

ويؤكد فاخوري ان جامعة الجنس هي وحدها الثابتة، ومع انه يقر ان عناصر عدة كونتها: الدم والتاريخ واللغة والحضارة، الا انه يؤكد ان الذي يحدد الجنسية هو اللغة،

---

(١٤٤) فاخوري، كيف نهض العرب، ص ٣٧، ٤١ و٤٣.
(١٤٥) المصدر نفسه، ص ٤٥ ـ ٤٦، والمفيد، (١٩ ايلول / سبتمبر ١٩١٣).
(١٤٦) فاخوري، المصدر نفسه، ص ٥٧ ـ ٥٩.
(١٤٧) هنا يشير فاخوري الى آراء ماكس نوردو في القومية.

فباللغة تتكيف نظرة الانسان وفق نظرة شعبه، وفيها يصبح ابن الشعب ووارث مفكريه ومؤدبيه وقادته، وبها يتأثر بأدبيات الشعب وتاريخه التي تجعل الشعب «سواء في الشعور والعمل»، ثم يهتف أخيراً: «حقاً ان اللغة لهي الانسان نفسه»[١٤٨].

وهو يستشعر اهمية التاريخ في اثارة الحمية ويرى في طمسه نسيان الشخصية القومية وتيسير الاستعباد.

وهو حين يدعو للقومية العربية يرى ان يسير المفكرون في بثها على نهج يجعل الجديد قريباً من القديم، بل وان يبدو تتمة ملازمة له. ويناشد الاستاذ والكاتب والشاعر والخطيب من ابناء العرب ان يجعل القومية العربية ايديولوجية للعرب. وينتهي الى ان اعظم عمل يقوم به المفكرون في الامة العربية بل اول واجب عليهم ان يحدثوا ثورة فكرية تدريجية تفضي الى جعل القومية العربية الايديولوجية الجديدة لابناء الضاد[١٤٩].

هكذا رأى عمر فاخوري ان الفكرة هي القوة المحركة في التاريخ، وان نهضة العرب في الاسلام كانت بسبب العقيدة في الاساس، وان نهضتهم بعد قرون من الركود تتطلب اتخاذ ايديولوجية ملائمة لأن نهضة الشعوب لا تكون الا بتوفر ايديولوجية تؤمن بها. ودعا الى ايديولوجية سياسية هي القومية العربية، لأن الفكرة القومية هي اساس ارتقاء الشعوب في العصر الحديث، ونادى بتجديد حياة الامة وفق الفكرة القومية. ولذا ناشد المفكرين العرب ان يجعلوا رسالتهم احداث ثورة فكرية ترسخ فكرة القومية العربية على ان يكون ذلك تدريجياً وان يمثل اتصالاً بتراث الامة وتجديداً لحياتها.

ـ في السنين الأخيرة لفترة عبد الحميد كان انتاج **نجيب عازوري** الفكري[١٥٠]

(١٤٨) فاخوري، المصدر نفسه، ص ٦١ ـ ٦٦.

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ٧٤ ـ ٧٥، والمفيد، (٤ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩١٣).

(١٥٠) درس نجيب عازوري في المدرسة الملكية في الآستانة، ثم في باريس حيث حصل على دبلوم الدراسات العليا. وعيّن مساعداً لحاكم القدس عام ١٨٩٨، ثم اختلف معه ومع مترجمه وترك الى مصر عام ١٩٠٤ حيث هاجم الاثنين في جريدة الاخلاص مما دفع حاكم القدس الى ملاحقته، فحمته السلطات في مصر. وبعد اشهر قليلة ذهب الى باريس ووصلها بنهاية عام ١٩٠٤. وفي باريس اصدر كتابه **يقظة الامة العربية**، وأنشأ ـ كما زعم ـ الحزب القومي العربي الذي يتحدث باسم جامعة الوطن العربي، ثم اصدر نشرة شهرية (الاستقلال العربي) بين نيسان / ابريل ١٩٠٧ وايلول / سبتمبر ١٩٠٨ وظهر منها ١٨ عدداً. بعد إعلان الدستور عام ١٩٠٨ عاد الى يافا ورشّح نفسه لمجلس المبعوثان وفشل. انظر: نجيب عازوري، **يقظة الامة العربية**، ترجمة وتقديم احمد بو ملحم (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٨)، «المقدمة»، ص ١٣ وما يليها. انظر أيضاً: ستيفان وايلد، «نجيب عازوري وكتابه يقظة الأمة العربية،» في: بحيري، معدّ، **الحياة الفكرية في المشرق العربي، ١٨٩٠ ـ ١٩٣٩**، ص ١٠٨ وما يليها، و
Elie Kedourie, *Arabic Political Memoirs and other Studies* (London: Cass, 1974), p. 107 off.

(ت ١٩١٦)، وقد كتب في باريس وبالفرنسية، مما أثر في اتجاهه، وحجب كتابته عن القارىء العربي، ولذا تأخر الحديث عنه.

ويبدو عازوري في كتابه **يقظة الامة العربية** معنياً بالتعريف باليقظة العربية وباتجاهها كما يراه، وبتقويم السياسات الغربية ودلالتها للمستقبل العربي، كما انه ينبه الى خطر الصهيونية بقوة.

ركّز عازوري الهجوم على الحكم التركي ووصفه بأنه ظالم، وان العرب لم يجنوا منه الا الضرر وانه أخّر تقدم البلاد العربية، وان عبد الحميد اكثر السلاطين سوءاً في استبداده وجهاز جاسوسيته[١٥١]. وهو يكرر الاشارة الى كره العرب (وغيرهم) للترك[١٥٢]، ويبين ان العربي لم يتحمل الاستعباد مطلقاً وليس له مثيل بين الامم في تنعمه بالحرية، وانه يعتز باصالته ويفخر بدمه. ويقول عازوري ان العرب يرددون على مسامع الترك ان «النبي عربي والقرآن عربي ولغة السماء عربية»[١٥٣].

ويلاحظ عازوري[١٥٤] ان تحولاً كبيراً هادئاً على وشك الحدوث، اذ ان العرب وعوا تجانسهم القومي والتاريخي والعنصري، وانهم يريدون الانفصال عن الدولة العثمانية المهترئة ليكونوا دولة مستقلة ضمن حدود طبيعية تمتد من وادي دجلة والفرات الى برزخ السويس ومن البحر الابيض المتوسط حتى بحر عمان.

وفي تحديد هذه الدولة لا يريد عازوري ان يمس كيانات قائمة او مصالح غربية. فهو يخرج مصر من «جامعة الوطن العربي» بحجة ان المصريين لا ينتمون الى العرق العربي، ارضاء لبريطانيا كما يبدو، ويبين ان هذه الدولة ستحترم الحكم الذاتي في لبنان واستقلال امارات اليمن ونجد والعراق[١٥٥]، كما ستحترم مصالح اوروبا وكافة الامتيازات والمزايا التي منحها اياها الاتراك حتى اليوم[١٥٦].

ويذهب عازوري الى ان الدولة (او الامبراطورية) العربية سيحكمها سلطان

---

(١٥١) يرى عازوري الحكومة التركية مجموعة أناس جشعين همهم الابتزاز، وتعمل برئاسة سلطان وحش لتخريب البلاد العربية. انظر: عازوري، المصدر نفسه، ص ١٨١ وما يليها.

(١٥٢) يدعو عازوري الى تقسيم الدولة العثمانية الى دول توازي في عددها عدد عناصرها المتميزة بلغتها وتقاليدها واحوالها التاريخية دون نظر الى المذهب او الدين، وهذا ما لم يدع اليه المفكرون العرب آنئذٍ. انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٦ - ٢١٧.

(١٥٣) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(١٥٤) في بيان يزعم ان الحزب القومي العربي وجّهه الى الدول الكبرى. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٧.

(١٥٥) لم يكن العراق إمارة، ولم يكن مستقلاً، فهل كانت لعازوري اعتبارات اخرى؟

(١٥٦) عازوري، المصدر نفسه، ص ٣٧ - ٣٨ و٢١٩.

عربي[١٥٧] حكماً ملكياً دستورياً. ولقد ارادها سلطنة دستورية ترتكز على حرية المذاهب كافة، ومساواة المواطنين امام القانون[١٥٨].

وبعد هذا يدعو عازوري لخلافة عربية، ويعجب من ادعاء عبد الحميد الخلافة وهو لا يفهم العربية، ويرى ان يكون الخليفة من الاشراف (آل الرسول) ويكون في الوقت نفسه حاكماً على الحجاز ـ الذي يعطيه وضعاً خاصاً في الدولة العربية ـ وله سلطة روحية على جميع المسلمين. وهو بهذا يجد الحل لمشكلة كبيرة عنده هي فصل السلطة المدنية عن الروحية لأنه يرى احد الاسباب الرئيسية لسقوط الامبراطورية العربية هو تركيز السلطتين المدنية والروحية في يد واحدة[١٥٩]. وهكذا تصبح الخلافة لعربي تقتصر سلطته المدنية على الحجاز وتشمل سلطته الروحية المسلمين كافة.

وكان عازوري ـ ربما نتيجة عمله في القدس ـ من اوائل من حذّر من المطامع الصهيونية في فلسطين، فقد انتبه بوعي الى التصادم الحتمي بين اليقظة العربية والحركة الصهيونية. فهو يراهما «ظاهرتين متشابهتين في الطبيعة، بيد انهما متعارضان»، ليتابع تحليله النافذ قائلاً «ومصير هاتين الحركتين ان تتعاركا باستمرار حتى تنتصر احداهما على الاخرى، وبالنتيجة النهائية لهذا الصراع بين هذين الشعبين اللذين يمثلان مبدأين متضاربين يتعلق مصير العالم بأجمعه»[١٦٠].

ولا بد من الاشارة الى ان عازوري لاحظ الاختلاف بين الطوائف المسيحية، وبخاصة في القدس، ودعا لاحداث كنيسة عربية كاثوليكية تكون العربية لغتها في الصلاة والطقوس. ولكنه بدل ان يشير الى دور الدول الغربية والارساليات التبشيرية في الخلاف يضع اللوم على الاتراك. وهو يريد ان يكون لهذه الكنيسة العربية بطريق خاص، ويفترض انها ستستوعب الطوائف الاخرى[١٦١].

ان آراء نجيب عازوري تبدو خارج تيار الفكر العربي، كما انه لم يكن لها اثر فيه، اذ انه كتب بلغة اجنبية ووجّه كتابه الى الغرب. ولكن هذا لا ينفي ان بعض آرائه كان

---

(١٥٧) مع ذلك يقول ان جامعة الوطن العربي تقدم عرش الامبراطورية العربية الى امير من العائلة الخديوية. المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(١٥٨) أورد هذا عند حديثه عن برنامج جامعة الوطن العربي. المصدر نفسه، ص ٢١٩ وما يليها.

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٣٧ و٢٢٠.

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٤١. وعازوري في حديثه الى الغربيين ـ شأنه في الكتاب كله ـ يشير الى وجود قناصل في بيروت والقدس يؤيدون الصهاينة ويساعدونهم لأنهم ـ في رأيه ـ انخدعوا باليهود ولم يدركوا الخطر الداهم في حين ان واجبهم مقاومة حركة اسرائيل. انظر: المصدر نفسه، ص ٧٥ ـ ٧٦. ولكنه لا يفصح عن اية دولة يمثلها هؤلاء القناصل، مع ان قناصل بريطانيا كانوا في المقدمة.

(١٦١) المصدر نفسه، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

مألوفاً في فترته. فمهاجمة استبداد عبد الحميد، والدعوة لخلافة عربية، وقصر سلطة الخليفة على الحجاز وشمول سلطته الدينية للمسلمين، كانت في صميم كتابات معاصره الكواكبي التي نشرت قبل ان يكتب عازوري (الذي اشار اليه عرضاً)[١٦٢]. ولدى عازوري صدى غائم لفكرة ام القرى حين يتحدث عن اجتماع جمعية في مكة (١٩٠٣) للتداول بانشاء خلافة عربية مركزها مكة، ولكنه يبدي جهلاً بالفكر الاسلامي[١٦٣].

ويلاحظ ان نجيب عازوري ينظر الى المستقبل العربي في اطار المصالح[١٦٤] الغربية في المنطقة كما يبدو من تحليله لسياسات الدول الاوروبية، فهو لا يخشى الا التوسع الروسي[١٦٥]. ويرى ان الاتجاه الانكليزي عادل متحرر، ويثني على ادارة بريطانيا في مصر لعدالتها وكفاءتها، ويبرر وجودها في مصر للسهر على حرية البحر الابيض وآسيا، ويرى المصريين عاجزين عن حكم انفسهم ويتخذ موقفاً مضاداً لاتجاه الوطنية المصرية التي يمثلها مصطفى كامل، ويبرىء بريطانيا من اية مطامع في بلاد الرافدين[١٦٦].

ويتحدث عن فرنسا بحماس واعجاب، فهي نصيرة المظلومين والتعساء، وهي امة الفروسية ومشعل الحضارة. ويؤيد غزو فرنسا للجزائر، ويثني على نشاطها التبشيري والثقافي في بلاد الشام، وينسب اليه تقدم الثقافة واستفاقة اللغة العربية ـ وظهور شخصيات في الثقافة والادب ـ وقيام التنبه القومي. وهو يحث فرنسا على ان تزيد نشاطها في سورية وفلسطين[١٦٧]. وامام احتمال تجزئة الدولة العثمانية من قبل اوروبا لا يرى لأحد الحق في حكم البلاد غير فرنسا[١٦٨].

---

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

(١٦٣) يقول عازوري ان الجمعية التي اجتمعت في مكة قررت ان يتولى الخلافة مسيحي غريب، وذلك افضل من تركها لعبد الحميد الوضيع، لأنه ورد في كتاب الاسلام المقدّس ان اميراً كافراً خير من امير مسلم غير عادل!، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٩. بل ويقول: «يوجد مقطع قرآني يرغب الاتراك بمحوه، يقول الملاك جبريل: قطعت الارض قاطبة من المشرق الى المغرب ومن المغرب الى المشرق ولم اجد شعباً انبل واشرف من العرب!». المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(١٦٤) انظر: وايلد، «نجيب عازوري وكتابه يقظة الأمة العربية،» ص ١١٤ وما يليها.

(١٦٥) عازوري، **يقظة الامةالعربية**، ص ٨١ وما يليها.

(١٦٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٣، ١٠٦ ـ ١٠٧ و٢١١. وعازوري يدافع عن الاستعمار البريطاني ويتمنى مثل الادارة المصرية لسورية. انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

(١٦٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٥ و١٢٢ ـ ١٢٥. ويندفع عازوري الى حد تمجيد الغزو الصليبي فيقول عن فرنسا انها «هي التي بادرت الى الحملات الصليبية الخطيرة التي عادت نتائجها بفوائد على العالم بأسره». المصدر نفسه، ص ١١٥.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

وهو بعد يدعو اوروبا والولايات المتحدة الى تشجيع الحركات الوطنية والانفصالية في الدولة وخاصة الحركة العربية، ويبين انها ستفتح مجالاً واسعاً للتجارة ولتوظيف رؤوس الاموال[١٦٩].

ــوكان في العراق اتجاه عربي اسلامي ، يتمثل فيه التغني بأمجاد العرب وبماضيهم[١٧٠]، والتأكيد على العربية[١٧١] ، والشكوى من الظلم وسوء الادارة التركية[١٧٢] ، هذا

---

(١٦٩) المصدر نفسه، ص ٣٧ ـ ٣٨، ٢١٧ و٢١٩.

(١٧٠) انظر : يوسف عز الدين ، الشعر العراقي في القرن التاسع عشر ،(القاهرة، ١٩٦٥) ، ص ٢٧ ـ ٢٨ و ١٣٨ ـ ١٥٠ . ويقول عبد الحميد أحمد الشادي (١٨٩٦) :

وقومي الألى الصيد سادوا الورى	وشادوا من المجد ما يخلد
فتعسا لدهر اخوه اللئيم	وآكد اعدائه الامجد

ويقول صالح الكواز (١٢٩٠ هـ / ١٨٧٣م):

ايملك امر العرب من لا أبا له	ولم ينتمه منهم نزار وخندف
وما لبني الاحرار الا ابن حرة	يغار عليهم ـ ان يضاموا ـ ويأنف

انظر: ابراهيم الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ط ٢ منقحة (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٧٨)، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤ و٢٤٦.

(١٧١) يقول الأخرس (١٢٦٤ هـ / ١٨٤٨م):

أسفي على عمر تقضى شطره	في خيبة المسعى الى الآمال
وبنات افكار لنا عربية	رخصت لدى الاعجام وهي غوال

ويقول السيد راضي القزويني:

أحبتنا بزوراء العراق	لقد طال النوى فمتى التلاقي
وما تبريز للفصحاء مأوى	وأين الترك من عرب العراق

انظر: الوائلي، المصدر نفسه، ص ٢٥٣.

(١٧٢) يقول الأخرس (١٢٦٧ هـ / ١٨٥١م):

متى ينجلي هذا الظلام الذي أرى	ويكشف عن وجه الصباح نقابه
ونلمح بعد اليأس بارقة المنى	ويصدق من وعد الرجاء كذابه

انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥١. ويقول صالح القزويني (ت ١٨٨٣):

وكم لملوك الترك هتك لحرمة	لاهل النهى، والغدر من شيم الترك

المصدر نفسه، ص ٢٧١ . ويقول الزهاوي ينقد الاتراك سنة ١٨٩٨، ويصف الظلم الذي بالبلاد العربية:

لهم أثر في الجور في كل بلدة	يمثل من افعالهم ما يمثل
اذا نزلوا أرضاً تفاقم خطبها	كأنهم فيها البلاء الموكل
فمدت الى سورية يد عسفهم	تحمّلها من ظلمهم ما تحمّل
وبغداد دار العلم قد اصبحت لهم	يهددها داء من الجهل معضل
وسل عنهم القطر اليماني انه	يبث بما يجري عليه وينزل

المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

مع مناشدة العرب للنهضة[١٧٣]، وصيحات فردية للثورة في وجه الترك لتحرير العراق[١٧٤]. ويمكن ملاحظة هذا الاتجاه في القرن التاسع عشر وفي مطلع القرن العشرين. ويلاحظ انه اتجاه يستند الى التراث ويمثل امتداداً طبيعياً للوعي العربي في التاريخ، ومؤشراً في الاتجاه القومي.

وقد انتعشت الثقافة العربية الاسلامية في عهد المماليك خاصة ايام داود باشا، ونشطت في حركة ثقافية في العلوم الاسلامية والادب والدراسات اللغوية. وظهرت وجهة اصلاحية تنزع الى الاجتهاد والتجديد، وتعنى باللغة والادب، وتميل للأخذ بالنافع من الثقافة الحديثة. وفي هذا الاتجاه ظهر الوعي العربي، وبدا التجديد في الشعر والنثر. وفي نطاقه كتب محمود شكري الالوسي كتابه بلوغ الارب في احوال العرب، تحدث فيه عن «امة العرب» اصولها التاريخية وفضائلها، ونهل من كتب التراث في ذلك، حتى اورد مناقشات الشعوبية ورد عليها، ونحى منحى له دلالة كبيرة في دراسته لتاريخ العرب قبل الاسلام (١٣٠٤ هـ / ١٨٨٧ م) دراسة متميزة بالعمق والشمول، ليكشف عن اوضاعهم الاجتماعية والثقافية والحضارية عامة، وليظهر مزايا هذه الامة

---

(١٧٣) قال الشيخ صالح الكواز (ت ١٢٩٠ هـ / ١٨٨٣م) يخاطب المهدي المنتظر:

فقم طالباً حق الخلافة معلما	فها هي في أيدي العدى تتلقف
. . .	
وهذا لواء المسلمين بزعمهم	على رأس أشقى العالمين يرفرف

انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣. ويقول عبد الغني جميل في (١٨٤٩م):

فأين سرات بني هاشم	ومن لعظام الاعادي هشم
واين الكماة الحماة الدعاة	إذا شب نار الوغى واضطرم
أنادي ومالي من سامع	وهل يسمع القول من في صمم

المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

(١٧٤) يقول عبد الغني جميل:

متى يلثم اللبات رمحي وترتوي	سيوف بأعناق اللئام صليلها
وحولي رجال من معد ويعرب	مصاليت للحرب العوان قبيلها
إذا أوقدوا للحرب ناراً تأججت	مجامرها والبيض تدمى نصولها

المصدر نفسه، ص ٢٦٧. ويقول:

الا غيرة تقضي المنازل حقها	وتوقظ وسنان التراب خيولها
عليها رجال من نزار وعامر	مطاعين في الهيجا كريم قتيلها

المصدر نفسه، ص ٢٦٨. ويقول احمد الشاوي (ت ١٩٠١):

ألا ليت شعري والاماني ضلة	وعمر الفتى إن عاش ـ ما عاش ـ للهلك
أيخترمني ريب المنون ولم اكن	لأدرك للإسلام ثأراً من الشرك
وأبرد من صهب العثانين غلتي	وأشفي واستشفي بسيفي من الترك

المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

وجدارتها بحمل الرسالة. هذا الى انه اكد على فضل العربية وصلاحها لاستيعاب العلوم الحديثة[١٧٥].

لقد مر العراق بتطورات اثرت على الوضع الاجتماعي. فهناك تأثير قانون الاراضي العثماني في توسع الملكية في الارض للشيوخ وللتجار وفي تشجيع التحول من الملكية المشتركة الى الخاصة، ودخول العراق في السوق العالمية وخاصة بعد فتح قناة السويس وبعد ادخال البواخر للمواصلات النهرية واتجاه الزراعة لحاجات السوق الدولية، وانهيار اقتصاد الكفاف والاكتفاء الذاتي، والاتجاه للمركزية في الادارة، مما أثر على وضع الوجهاء وبخاصة العلماء والسادة.

كان العلماء والسادة يكتسبون دورهم ونفوذهم من تولي الاوقاف، واحتكار التدريس، وتولي الوظائف. وكان لديهم نفوذ في المدن لرئاستهم الطرق الصوفية. فكان لهم دور كبير في التأثير على الرأي العام.

ولكن الاتجاه للمركزية جعلهم في وضع يعتمدون بصورة متزايدة منذ اواسط القرن على خدمة السلطان. اما المستقلون منهم فوجدوا انفسهم يبعدون عن الوظائف ويحرمون من الاوقاف. كما ان البدء بفتح المدارس الحديثة منذ مجيء مدحت باشا (١٨٦٩) كسر احتكارهم للتعليم. ولكن رؤساء الطرق الصوفية تمتعوا بالرعاية زمن عبد الحميد[١٧٦].

اما المدارس الحديثة، على قلتها، فكانت الرشدية العسكرية والمدارس المدنية حتى الثانوية. وكان خريجو الرشدية العسكرية يتمون التعليم في الأستانة على نفقة الدولة، ومن هنا العدد الكبير نسبياً من الضباط العراقيين وجلهم من الطبقة الوسطى او الدنيا. وكان القادرون من خريجي المدارس الحديثة يذهبون للخارج وهم قلة بسيطة. وفتحت اول مدرسة عالية (الحقوق) سنة ١٩٠٨ وكان لها دور في تنشيط الوعي. وفي الأستانة تأثر الطلبة العراقيون بالنشاط العربي في الجمعيات، وتأكد الاتجاه القومي لديهم مقابل النزعة القومية التركية. وكان للضباط العراقيين خاصة دور ملحوظ في جمعية العهد، كما شارك كثير منهم في الثورة العربية[١٧٧].

---

(١٧٥) انظر: محمد بهجة الأثري، محمود شكري الآلوسي وآراؤه اللغوية: محاضرات (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٨)، ص ٨ وما يليها، ومحمود شكري الآلوسي، بلوغ الارب في محاولة معرفة احوال العرب، ٣ ج (بغداد: مطبعة دار السلام، ١٨٩٦).

(١٧٦) Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of Its Communists, Ba'thists and Free Officers* (Princeton, N. J: Princeton University Press, 1978), p. 166 off.

(١٧٧) نظمي، الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق، =

واذا كان العلماء يمثلون الوجاهة المحلية، ويتمتعون بتأثير على الاهلين، فإن خريجي المدارس العسكرية (والمدنية) يمثلون الافكار الجديدة والفئات المتواضعة على الاغلب ولديهم طموح عربي واضح.

وجاءت ثورة ١٩٠٨ لتؤكد سيطرة المركز (التركية) ولتتخذ موقفاً سلبياً من العوائل المتنفذة. فقد مثلت تركية الفتاة انتصار الطبقة الوسطى التركية، وينتظر ان تجد مقاومة من السادة والوجهاء، مقرونة بالتأكيد على الهوية العربية او الثقافة الاسلامية[١٧٨]. وقد أكدت دعاية الاتحاديين على القابلية لا المركز الاجتماعي كسبيل للسلطة. لذا كان الموقف من الجمعية بعد الثورة بين ترحيب من المثقفين وبعض العلماء والاقليات وبين تحفّظ من الوجهاء والعوائل الغنية، وبعض هؤلاء خسر في المركز والنفوذ.

وأنشأ الاتحاديون فرعاً في بغداد، وفروعاً في الموصل والبصرة، وغالب عضوية هذه الفروع من اصحاب المراكز المدنية والضباط، وجلهم من غير العرب[١٧٩].

وكان للوجهاء، وجلهم من العلماء والسادة، دور رئيسي في التحرك السياسي. وكان بعض علماء الشيعة في طليعة من دعا الى الاصلاح والتجديد، ويلاحظ انهم وقفوا ضد الاتجاه الاستبدادي والطائفي للسلطان، كما ان نظرتهم للغرب كانت سلبية، فاتخذوا وجهة عربية اسلامية[١٨٠]. وشارك العسكريون وبعض المدنيين الذين درسوا في المدارس الحديثة في التحرك السياسي، وكان اتجاههم ضد الاتحاد والترقي.

ظهر الاتجاه العربي قوياً في العراق، وكانت المطالبة اكيدة بتوسيع التعليم، وباعطاء العرب مجالهم في الوضع الجديد، والمساواة بين الاتراك والعرب. وقام الاعيان من عوائل عربية بارزة بتشكيل لجنة باسم المشور (١٩٠٨) وتجمعوا حول آل النقيب، وتبدو حركتهم هذه رداً عفوياً على انشاء فرع للاتحاد والترقي. وكانت وجهتهم في

= ص ١٣٧، ومحمود شكري الآلوسي، المسك الأذخر، ترجمة ابي الثناء الآلوسي، تحقيق عبدالله الجبوري (الرياض، ١٩٨٢)، ص ٧٠ وما يليها.

(١٧٨) شكّل جماعة من العلماء والسادة حزب المشور سنة ١٩٠٨ ليكون مركزالمعارضة للاتحاد والترقي، وهو حزب اسلامي في اتجاهه ويؤكد على تطبيق الشريعة. انظر:

Ghassan R. al-Atiyah, *Iraq, 1908-1912: A Socio-Political Study* (Beirut: Arab Institute for Research and Publication, 1973), p. 68.

(١٧٩) كان في اللجنة السرية للحزب في بغداد اثنان من اصل تركي وواحد من اصل كردي. انظر: المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(١٨٠) نظمي، الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق، ص ٧٤ وما يليها.

الظاهر تأييد الدستور ولكنهم في الواقع يميلون للعودة الى الشريعة. ولما قام الحزب الحر المعتدل ببرنامجه في التمثيل النسبي للقوميات المختلفة في المبعوثان وفي الحكومة والوظائف العامة، واستعمال اللغات المحلية في الولايات، انشيء له فرع في البصرة(آب / اغسطس ١٩١١) وفي بغداد (ايلول / سبتمبر ١٩١١)، وطالب هؤلاء العرب بالاصلاح وبخاصة استعمال اللغة العربية في المدارس وتعيين عدد اكبر من الموظفين العرب في الولايات العربية. ولعل قبول مثل هذه الاصلاحات يعني ان الوجهاء يحصلون على سلطة اكبر ونفوذ اوسع لأنهم يكونون اكثرية بين المتعلمين والمتنفذين[١٨١]. ولكن دور الحزب كان محدوداً. ولما قام حزب الحرية والائتلاف (تشرين الاول / اكتوبر ١٩١١) أسس له فرع في بغداد (في كانون الثاني / يناير ١٩١٢)، ونشط في مقاومة فرع الاتحاد والترقي وتوسع على حسابه. كما انشيء له فرع في البصرة، اكثر استقلالاً عن المركز، وكانت خطته على لسان معتمده «انصاف العرب واسترجاع حقوقهم، والمطالبة بما يعود على البلاد العربية بالخير»[١٨٢]، ووجد اسناداً من الضباط العرب في العراق. ويبدو ان فرع البصرة كان أوضح في انتمائه الى الحركة العربية واكثر اندفاعاً، وحين قوي وضعه بعد فترة (سنة ١٩١٣) توسع في المطالبة بحقوق العرب واتجه وجهة تبدو انفصالية[١٨٣].

ويبدو ان الخيبة في سياسة الاتحاد والترقي ادت الى تأكيد المطالب العربية في اللامركزية، والى التخلي عن الارتباط بالاحزاب التركية. وهذا يتمثل في جمعية النادي الوطني ببغداد في اوائل ١٩١٢ باتجاه قومي جريء، وفي جمعية البصرة الاصلاحية. والمفروض ان جمعية النادي الوطني جمعية ادبية، ولكن النادي صار مركز نشاط سياسي. وكان بين اعضاء النادي الوطني مجموعة من المثقفين من خريجي المدارس العالية التركية وطلاب كلية الحقوق، وبعض الشباب من الفرات الاوسط، ومنهم عدد كبير من الضباط، وبعض الاعضاء من اصل متواضع وفيهم بعض الاغنياء من تجار وملاكين. واتخذ النادي الوطني خط اللامركزية، واصدر صحيفة النهضة، ولم يغفل عنه الاتراك فقد اغلقوا صحيفته قبيل الحرب وطاردوا اعضاءه[١٨٤].

---

(١٨١) al-Atiyah, *Iraq, 1908-1912: A Socio-Political Study,* pp. 54, 57 and 68.

(١٨٢) فيضي، **في غمرة النضال**، ص ٩٩.

(١٨٣) المصدر نفسه، ص ١١٤ ـ ١١٥ و١٢١ ـ ١٢٣، ويقول فيضي ان خطته تطورت بعد توسيع نفوذه وتجاوز المطالبة بحقوق العرب في الدولة «واصبح ينادي بحقوقهم كاملة . . . ويدعو الى تحرير الافكار العربية من نير الاستعمار التركي» سنة ١٩١٣. انظر ايضاً:

al-Atiyah, *Iraq, 1908-1912: A Socio-Political Study,* pp. 57-58 and 69.

(١٨٤) المصدر نفسه، ص ٥٩ ـ ٦٠، ونظمي، **الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق**، ص ٩٩ وما يليها.

هكذا يبدو الوعي العربي في العراق، وخطه عربي اسلامي له جذوره في التراث، ولئن وجد اسناداً من الوجهاء، فإن ممثليه الاقوياء هم من المثقفين الحديثين وبصورة اخص من الضباط. ولئن بدأ بالدعوة للمساواة، والتأكيد على العربية، فإن سياسة الاتحاديين دفعته الى الاتجاه للامركزية ثم الى المشاركة في الحركة العربية بعدئذٍ.

الفَصْل السَّابع

الحَرَكَة العَرَبيَّة

ـ اتضح اتجاه الاصلاح نحو اللامركزية وخطوطها عام ١٩١١، وجاء انشاء حزب الحرية والائتلاف معززاً لهذا الاتجاه. والمهم بعد ذلك ان الغزو الايطالي لطرابلس، وفشل القوات العثمانية في الحرب البلقانية، وتلميحات بعض الدول الاوروبية بمطامع في بعض البلاد العربية، ولدت تخوفاً لدى العرب على بلادهم ومصيرهم، ونسبوا الضعف والكوارث للمركزية، وتأكدت الدعوة للامركزية واتسع نطاقها[1].

وكان انشاءحزب اللامركزية الادارية العثماني في القاهرة (اواخر ١٩١٢)، من قبل مجموعة من الجالية السورية، اول تنظيم علني في هذا الاتجاه[2]. ومع ان الحزب عثماني في

---

(١) انظر افتتاحية: المفيد، (١١ كانون الثاني / يناير ١٩١٣)، وفيها تبدو المخاوف من تصريحات رئيس وزراء فرنسا عن حقوقها ومصالحها في سورية وحمايتها للكاثوليك واقرار بريطانيا بهذه الحقوق. انظر ايضاً افتتاحية: المفيد، (١٢كانون الثاني / يناير ١٩١٣)، ومحاضرة فؤاد حنتس (زميل العريسي في المفيد، وفي العربيةالفتاة) وعنوانها: «الحرب البلقانية، مسألة تاريخية،» وفيها يبين ضرورة اللامركزية للبقاء، ومسؤولية السوريين عن حماية بلادهم. وتؤكد المفيد في العدد نفسه ان الادارة الحالية هي السبب الاكبر لما اصابنا من ذل وانحطاط. وفي افتتاحية: المفيد، (١٤ كانون الثاني/ يناير ١٩١٣)، ان المركزية هي سبب الثورات والتجزئة وان من آثار الحرب البلقانية ان اتجهت الاطماع الى سورية، وان الدواء للوضع هو الاخذ باللامركزية، فهي جوهر الاصلاح وضرورة لحفظ البلاد.

(٢) انظر: امين محمد سعيد، الثورة العربية الكبرى: تاريخ مفصل جامع للقضية العربية في ربع قرن، ٣ ج (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٩٣٤)، ج ١، ص ١٤ وما يليها؛ محمد عزة دروزة، نشأة الحركة العربية الحديثة (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٧١)، ص ٣٦٠ وما يليها؛ توفيق علي برو، العرب والترك في العهد الدستوري العثماني، ١٩٠٨ ـ ١٩١٤ (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٠)، ص ٤٧٤ وما يليها، و المنار، السنة ١٤، العدد ٢ (٣ شباط / فبراير ١٩١٣)، ص ٢٢٦، ٢٢٩ و ٢٣١.

برنامجه الا ان هيأته وعضويته عربية (سورية)، كما انه يعبر عن الخط العربي العام للاصلاح في هذه الفترة. فمع اختلاف الاعضاء في الاصول الفكرية والميول السياسية، الا انهم يتفقون على ضرورة الادارة اللامركزية التي يتمتع فيها العرب بحقوقهم كاملة في الدولة العثمانية.

وقد اوضح الحزب في بيانه[3] معنى اللامركزية ومزاياها وضرورتها للبلاد العثمانية، فبين ابتداء ان وجود الامة السياسي والاجتماعي يتوقف على شكل الحكومة فكلما كانت مشاركة الشعب للحكومة اكثر كان ذلك اضمن لدوام وجوده ورقيه. وجاء فيه ان التجارب اثبتت «ان افضل شكل من اشكال الحكومات هو الدستوري، وافضل اشكال الدستوري هو اللامركزية، خصوصاً الممالك التي تعددت فيها الفرق والمذاهب واللغات واختلفت العوائد والتقاليد والأخلاق»، اذ يتعذر أن تساس بقانون واحد دون مراعاة لتلك الاحوال. كما بين ان اللامركزية خير سبيل لتربية افراد الأمة على الاستقلال الذاتي «الذي هو خير وسيلة لترقي الأمم». وأوضح أن الشعب غير المسؤول لا يشعر بالتبعة، في حين أن اللامركزية توزع التبعة على افراد الامة بقدر ما تعطيهم من المسؤولية، وتدفع للاعتماد على النفس والجد في الحياة لبلوغ غايات الترقي والعمران بسرعة.

وذكر البيان ان المركزية ادت الى انحطاط المعارف وقلة العمران او غيابه، وانعدام وسائل الترقي، كما انها تمنع الحركة نحو الاصلاح. ويأتي البيان بمثل لذلك ـ التعليم ـ اذ يجري بغير لسان اهله، وعلى برنامج واحد لا يراعي حاجة كل ولاية واستعداد اهلها، ولا يعطى المال اللازم لذلك، وبهذا تعيق هذه السياسة مجال التعليم وتحرم البلاد منه. كما لاحظ البيان ان المركزية تجعل الحكومة غير قادرة على الدفاع عن اكثر البلاد العثمانية ان هاجمها عدو (كما ظهر في طرابلس الغرب)، وغير مؤهلة لايقاف الفتن والثورات، وبالتالي فإن المملكة كلها عرضة للخطر بسبب المركزية. وهكذا فالمركزية لا تصلح لترقية الامة العثمانية، ولا تضمن لها البقاء، اضافة الى ما سببته من فتن داخلية وغوائل سياسية افقدتها اعز ولاياتها (في البلقان)، هذا مع سوء «سياسة مزج العناصر التي ذهب اليها فريق من المهووسين بالسيادة فجروا على المملكة من المصائب... الخ».

لذا فلكي تأمن الامة العثمانية على حياتها السياسية في المستقبل، وعلى سلامة الدولة من غوائل الفتن الداخلية والاخطار الخارجية، ولكي تجمع العناصر باخلاص حول العرش العثماني، اتجه الرأي الى تكوين حزب اللامركزية، لأن هذا الاتجاه «يضمن سلامة

---

(٣) انظر: المفيد، (٢٢ شباط / فبراير ١٩١٣)، إذ تتحدث عن «حزب اللامركزية المؤلف من افاضل السوريين في القاهرة»، ثم تورد نص البيان.

المملكة، وتضامّ كلمة شعوبها، واعتمادهم على العمل الانفع لعمران البلاد وسعادتها، وقوة الدولة وبقائها».

ولا تهمنا هنا تفاصيل برنامجه وتكفي الاشارة الى بعض النقاط. نص برنامج الحزب على ان الدولة دستورية نيابية، وعلى وحدة ولاياتها في السلطنة على اساس اللامركزية الادارية. ولكل ولاية وال وقاضي قضاة يعينهما السلطان[٤]، ومجلس عمومي ينظر في جميع شؤون الادارة المحلية من تقرير ميزانية الولاية وامور الامن العام والمعارف والنافعة والاوقاف والبلدية. اما ما يتعلق من امر الولاية بالشؤون العسكرية والسياسية الخارجية فيرفعه الوالي للمركز بعد ابداء الرأي. وتكون جميع قرارات المجلس العمومي نافذة. كما ان المجلس يراقب حكومة الولاية. ولكل ولاية مجلس ادارة يضع ميزانية الولاية وينتخب موظفيها[٥]، ثم مجلس معارف الولاية الذي يضع برنامج التعليم وينظر في شؤون المعارف ويضع ميزانية خاصة لها[٦]، ثم مجلس اوقاف الولاية، ويضع ميزانية خاصة للاوقاف وينظر في جميع شؤونها. وهذه المجالس منتخبة عدا مجلس الادارة الذي ينتخب نصفه والنصف الآخر من رؤساء المصالح[٧] وتنظم طريقة الانتخاب لهذه المجالس ولمجلس المبعوثان والمجالس البلدية بحيث تكون حرة وممثلة لجميع عناصر الشعب[٨].

وتكون في كل ولاية لغتان رسميتان التركية واللغة المحلية، كما يجب تعميم التعليم في كل ولاية بلغة اهلها[٩].

ويؤدي اهل كل ولاية الخدمة العسكرية في ولايتهم زمن السلم، واما زمن الحرب فيترك سوق الجنود الى نظارة الحربية[١٠].

ويعين الوالي موظفي الولاية بعد اختيار مجلس الادارة لهم، كما يعين قاضي القضاة القضاة الشرعيين[١١].

وكان لهذا الحزب اثره في تشجيع الحركة الاصلاحية في البلاد العربية، كما كان له دوره في المؤتمر العربي الاول في باريس وبعده.

---

(٤) المادة (١).
(٥) المادة (٧).
(٦) المادة (٨).
(٧) المادة (١٠).
(٨) المادة (١١).
(٩) المادتان (١٤) و(١٥).
(١٠) المادة (١٦).
(١١) المادة (٢).

وفي فترة اتساع الدعوة للاصلاح[١٢]، وبعد فشل القوات العثمانية في الحرب البلقانية وسقوط حكومة الاتحاديين، وبعد مجيء وزارة كامل باشا قامت **جمعية بيروت الاصلاحية**. وقد عرض سليم علي سلام، الذي برز في قيادتها، قصة قيامها[١٣].

وكانت بيروت مركز نشاط تجاري وفكري واسعين. ويبدو فيها اكثر من اتجاه في الحياة العامة للبنان، مع النظرة بأن يكون للبنان كيان خاص. فهناك اتجاه اقليمي، بين مسيحيي جبل لبنان لأن يكون الكيان اللبناني تحت حماية فرنسا، او تحت رعايتها، وهناك اتجاه وطني عربي قومي يتمثل بصورة خاصة بين شباب تخرج من مدارس اهلية، وخاصة من الكلية العثمانية الاسلامية التي كان لها دور في بث الفكرة العربية[١٤]. وينتظر ان تجد الاتجاهات المختلفة مجالاً في اللامركزية.

وقد تناول رفيق العظم[١٥] الحركة الاصلاحية، فأوضح ان ظهور الضعف في قوى

---

(١٢) جاء في: احمد جمال باشا، **ايضاحات عن المسائل السياسية التي جرى تدقيقها بديوان الحرب العرفي المتشكل بعاليه** (بيروت: مطبعة الطنين، ١٣٣٤هـ)، ص ٣٤، انه في اول حرب البلقان ظهر نشاط في الصحف والمقالات في طلب الاصلاح، «وكانت كلمة الاصلاح المبهمة (كذا) تتردد في افواه بعض الناس العالمين وغير العالمين والمفكرين وغير المفكرين، وقوي الجدال اذ ذاك أمام الحكومة وضاق الخناق، على ان التشويق المترادف جعل الناس بعصبية وهياج».

(١٣) K. S. Salibi, «Beirut under the Young Turks, as Depited in the Political Memoirs of Salim Ali Salam, 1868-1938,» (Memeograph Copy), published later in: Colloque International du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 9-11 Avril 1974, *Les Arabes par leur archives: xvième-xxème siècles* [Colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique], organisé par Jacques Berque et Dominique Chevallier [avec la participation de] Salim al-Alousi [et al.] (Paris: C.N.R.S., 1976).

انظر ايضاً: سليم علي سلام، **مذكرات سليم علي سلام (١٨٦٨ ـ ١٩٣٨) مع دراسة للعلاقات العثمانية العربية والعلاقات الفرنسية اللبنانية**، تحقيق وتقديم حسان علي حلاق (بيروت: الدار الجامعية، ١٩٨٢).

(١٤) انظر: مروان بخيري، «بولص نجيم ولبنان الكبير (١٩٠٨ - ١٩١٩)،» في: مروان بحيري، معدّ، **الحياة الفكرية في المشرق العربي،١٨٩٠ - ١٩٣٩** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣)، ص ٧٩ وما يليها و ٩٦ ـ ٩٧، وسلام، المصدر نفسه، ص ١٢٥. وتقول عنبرة سلام (ابنة سليم علي سلام) عن الكلية العثمانية الاسلامية: «وهي اول مدرسة اهتمت بافهام التلاميذ تاريخهم وبثت فيهم روح القومية وضرورة اعادة المجد العربي. واعتقد انه من هنا انبعث كثير من بذور الثورة ضد ظلم الاتراك واستبدادهم. ولا اقول ان كل الاحداث التي نادت بحقوق العرب كانت من نتائج تعاليم هذه المدرسة، ولكني اجزم ان الكثيرين من الذين اعدموا على اعواد مشانق سفاحي الاتراك بعد ذلك كانوا من الذين تلقوا علومهم الاولية في هذه المدرسة». انظر: عنبرة سلام الخالدي، **جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٨)، ص ٦٢. ولا يخفى انه كان هناك ابتداء من كان مستعداً للتجاوب مع نداء تركيا الفتاة في سبيل الحكم الدستوري والمساواة القانونية والحد من النفوذ الاجنبي في الامبراطورية. انظر:

John P. Spagnolo, *France and Ottoman Lebanon, 1861-1914* (London: Ithaca Press, 1977), p. 245.

(١٥) انظر: رفيق العظم، «الحركة السورية: أسبابها ونتائجها،» **المفيد**، (٢٢ نيسان / ابريل ١٩١٣).

الدولة العثمانية بعد الحرب البلقانية، مع بوادر تحول في موقف اوروبا منها، واحاديث عن اقتسام المملكة ولدت ذعراً في سورية «لأن بلادهم اول ما وضع على بساط البحث»، وتنبهت النفوس الى الخطر لما سماه السياسيون بالمسألة السورية». فبدأ «العقلاء من السوريين بالبحث في وسائل النجاة ورأوا ان يعتمدوا على انفسهم وخاصة بعدما رأوا ما حل بطرابلس الغرب وبالولايات الأوروبيةالعثمانية» . ورأى المفكرون منهم «ان أهم الاسباب المانعة وأضمنها للسلامة هي القوة الذاتية - أي قوة الوطن - ، والقوة العامة - أي قوة الدولة - ، والثانية لازمة للأولى بالضرورة ، فالولايات حين تكون قوية تكون الدولة قوية» ، وهذه القوة تحصل بالتضامن والوحدة الوطنية ، ولن يتحقق ذلك الا باللامركزية الادارية ، فهي توزع من التبعية على الشعب بمقدار ما يتطلبه من الحقوق ، وتجعله مسؤولاً مباشرة عن كل خير أو شر يصيب الوطن .

ويبدو من مذكرات سليم على سلام (وله دوره في الحركة الاصلاحية ببيروت) ان هزيمة الجيش العثماني في الحرب البلقانية، وما اشيع من ان الفرنسيين سيرسلون اسطولاً الى لبنان ولد قلقاً في الولايات الشامية، وبخاصة ولاية بيروت، على مستقبلها[16]، وان البعض من وجهاء بيروت اقترح عليه ضم البلاد الى مصر تحت الحماية البريطانية وان آخرين ابدوا الرغبة بالاحتلال الفرنسي. وكان سليم سلام عثماني النزعة، فاتصل بالوالي ادهم بك (الذي عينته وزارة كامل باشا) واوضح له خطورة الوضع بما فيه من اتجاهات انفصالية، واوضح ان السبيل لمعالجة الوضع هو القيام بالاصلاح الواسع في بيروت، بل وفي كل الولايات، وان الوالي ابرق الى كامل باشا واوضح الحال واقترح عليه ان يشكل هيئة برئاسته لاعداد لائحة بالاصلاحات. وجاء الجواب بأن اجتماع مجلس المبعوثان قريب، ويمكن للوالي بمعرفة المجلس العمومي تنظيم لائحة وتقديمها عن طريق نواب الولاية. ولكن الوالي قرر - بسبب حراجة الوضع - ان يشكل مجلساً برئاسته ليعد قائمة اقتراحات بالاصلاح ويقدمها في اقرب وقت، ولكن هذا لم يرق لسليم سلام الذي حبذ تكوين هيئة تمثل الاهلين لوضع لائحة، فلم يمانع الوالي مع انه سار في مشروعه. وبعد مداولات شارك فيها سليم سلام ومجموعة من دعاة الاصلاح اتفقوا على اقامة (هيئة وطنية اصلاحية) تكون ممثلة للعموم، وطلبوا من الهيئات المحلية (المجالس المحلية والرؤساء

---

(١٦) انظر: تقرير القنصل الفرنسي العام في بيروت بتاريخ ٢٩ / ١ / ١٩١٢ عن الشائعات بعد الحرب الايطالية التركية والخوف من انها ستؤدي الى التجزئة النهائية للامبراطورية العثمانية، في: وجيه كوثراني، **بلاد الشام، السكان، الاقتصاد والسياسة الفرنسية في مطلع القرن العشرين: قراءة في الوثائق** (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٠)، ص ١٦٥ . ويشير احمد قدري في مذكراته الى ترديد الاندية الاوروبية لفكرة تقسيم الدولة العثمانية الى مناطق نفوذ عقب الحرب البلقانية وخشية العرب من ذلك وتنادي مفكري بيروت في كانون الاول / ديسمبر ١٩١٢ الى العمل على درء الخطر عن بلادهم. انظر: احمد قدري، **مذكراتي عن الثورة العربية الكبرى** (دمشق: مطابع ابن زيدون، ١٩٥٦).

الروحيين لجميع الطوائف والصحفيين) الاجتماع لاختيار نواب منها للجمعية الاصلاحية[17].

ويبدو ما ذكره سليم سلام دقيقاً الا فيما يخص موقف الحكومة، اذ ان كامل باشا كان يرى ـ كما كتب رفيق العظم ـ ضرورة الاصلاح على اساس اللامركزية، وان الحكومة المركزية «أوعزت الى الولايات السورية وفي مقدمتها بيروت بأخذ رأي الاهلين في وجوه الاصلاح المطلوب»، ويضيف «فاجتمع رؤساء الطوائف وسراة الشعب وعقلاؤه وألفوا لهذا القصد جمعية باذن رسمي من الحكومة»، وبعد مفاوضة بينها وبين الحكومة المحلية في الموضوع وضعت لائحتها الاصلاحية[18]. ووثقت المفيد هذا القول، اذ نشرت ان الحكومة لم تكتف بالموافقة على طلب بيروت، بل طلبت ـ بأمر نظارة الداخلية وحسب قرار مجلس النظار ـ من والي دمشق ووالي حلب في اواخر كانون الاول / ديسمبر سنة ١٩١٢ معرفة رأي الولايات في حاجاتها[19]، ولكن الحركة تعثرت في دمشق. فقد دعا الوالي كاظم باشا المجلس العمومي للاجتماع في دمشق، ودعت رئاسة البلدية مجموعة من الشخصيات للاجتماع، ولكن الجلسة انتهت دون نتيجة بسبب الطعن (من قبل البعض مثل عبد الرحمن الشهبندر) بتمثيل الحاضرين للاهلين، واقترح بالتالي ان يترك لمن يريد تقديم لائحة بالاصلاح للمجلس العمومي ان يفعل ذلك. كما كان للجدل بين الائتلافيين والاتحاديين اثر في الانقسام. ومع ذلك كان بين المطالب المقترحة جعل العربية لغة القضاء في المحاكم وقبولها في مجلس الامة، وان يكون المأمورون من اهالي البلاد عدا بعض الرؤساء يعينون من قبل حكومة الآستانة على ان يعرفوا العربية، وان تعطى المجالس العمومية صلاحيات اوسع[20].

وفي بيروت تم اختيار الجمعية الاصلاحية من ٨٦ عضواً في اواخر كانون الاول / ديسمبر سنة ١٩١٢[21]، واجتمعت في ١٢ كانون الثاني / يناير ١٩١٣ (وبحضور ٧٦ عضواً) وقررت لزوم الاصلاح لولاية بيروت وانتخاب لجنة من ٢٥ عضواً لاعداد لائحة بالاصلاح اللازم، وانتخبت اللجنة. وفي ٣١ كانون الثاني / يناير ١٩١٣ اجتمعت

---

(١٧) سلام، مذكرات سليم علي سلام (١٨٦٨ ـ ١٩٣٨) مع دراسة للعلاقات العثمانية العربية والعلاقات الفرنسية اللبنانية، ص ١٢٨ ـ ١٣٠.

(١٨) العظم، «الحركة السورية: اسبابها ونتائجها،».

(١٩) انظر: المفيد، (٨ كانون الثاني / يناير ١٩١٣).

(٢٠) المفيد، (١٥ كانون الثاني / يناير ١٩١٣). وعلقت المفيد على الحال بقولها «ان المصلحة العامة ضائعة بين تغطرس الاعيان واعجاب المفكرين»، وهو تعليق له دلالته.

(٢١) انظر: المفيد، (٣٠ كانون الاول / ديسمبر ١٩١٢)، والمنار، السنة ١٦، العدد ٤ (١٩١٣)، ص ٢٧٥.

الجمعية وأقرت اللائحة التي وضعتها اللجنة بعد اجراء تعديلات عليها وفوضت اللجنة بأمر انفاذها[٢٢].

ويبدو ان الوالي بدوره ألف لجنة خاصة برئاسته، وبعض اعضائها من الجمعية الاصلاحية، ووضعت لائحة بالاصلاح عرضها الوالي على المجلس العمومي، ولكنها واجهت اعتراضات على بعض موادها. كما ان الجمعية الاصلاحية رفضتها في برقية الى الوالي الجديد الذي أرسله الاتحاديون، حازم بك. وجاء في البرقية ان الاصلاح المطلوب يتمثل في لائحة الجمعية، «واما لائحة المجلس العمومي فلئن كان تتضمن اكثر مطالبينا غير انها لا تفي بجميع ما حوته لائحتنا من حاجات البلاد، بتوسيع سلطة المجلس العمومي والمستشارين الاجانب. . . اما توسيع مأذونية الولاة فنعتبره هادماً للاصلاح المطلوب ونرده رداً باتاً»[٢٣].

ويبين سليم علي سلام انهم اتفقوا على تشجيع تأييد الاصلاح بين الناس حتى يتخلوا عن الاتجاهات المتطرفة والانفصالية؛ واوضح ان الحركة الاصلاحية اريد بها الجمع بين العرب القوميين وبين الاقليميين المسيحيين في تنظيم يضبط الاثنين. ويتبين هذا التوفيق من اسماء اعضاء اللجنة التي اقترحت اللائحة الاصلاحية[٢٤].

---

(٢٢) لاحظت اللجنة الاصلاحية ان وجود الاحزاب السياسية يضر باجتماع الكلمة واقنعت نادي الحرية والائتلاف باقفال النادي وحل الحزب، ثم أنشأت نادي الاصلاح. انظر كلمة كاتم سر الجمعية ايوب ثابت في: المفيد، (٨ آذار / مارس ١٩١٣)، والمفيد، (٢١، ٢٢ و٢٣ كانون الثاني / يناير ١٩١٣).

(٢٣) المفيد، (٢٤ شباط / فبراير ١٩١٣)؛ سلام، **مذكرات سليم علي سلام (١٨٦٨ ـ ١٩٣٨) مع دراسة للعلاقات العثمانية العربية والعلاقات الفرنسية اللبنانية**، ص ١٣٠ وما يليها ونص اللائحة التي عملت باشراف الوالي، ص ١٤٤ وما يليها.

(٢٤) انظر: المفيد، (١١، ١٨ و٢٥ كانون الثاني / يناير ١٩١٣)، و (٥ و٢٥ شباط / فبراير ١٩١٣)؛ سلام، المصدر نفسه، ص ١٢٩ و١٣١، و

Salibi, «Beirut under the Young Turks, as Depited in the Political Memoirs of Salim Ali Salam , 1868 -1938,» pp. 20 - 21.

ومن الاعضاء البارزين في اللجنة سليم علي سلام، احمد مختار بيهم، سليم طبارة، كامل الصلح، ومحمد فاخوري، وكذلك خليل زينيه والدكتور ايوب ثابت من اعضاء النهضة اللبنانية، وبترو طراد ورزق الله أرقش. انظر ايضاً رسالة القنصل الفرنسي العام في بيروت، المسيو كوجيه الى وزير الخارجية الفرنسي عن المذكرة التي قدمها السيد خليل زينيه بموافقة الاعضاء المسيحين في لجنة الاصلاح، وفيها اعتبرت فرنسا حامية المسيحين العثمانيين ووطناً بالتبني لمسيحيي سورية. وورد في المذكرة ان مسيحيي بيروت وافقوا على التعاون مع المسلمين لسببين: اولهما، احباط مناورة الحكومة التركية بالحيلولة دون صياغة مشروع اصلاحي كما تريده. وثانيهما، العمل على تضمين هذا المشروع مبدأ الرقابة الاوروبية في كافة فروع الادارة. وهم يرون انه حتى لو كانت الاصلاحات ممكنة التطبيق فإن ذلك لا يستجيب لأماني مسيحيي سورية الحقيقية، ويبينون ان الامنية الكبرى لهم هي بسط الحماية الفرنسية على سورية. انظر نص المذكرة في: كوثراني، **بلاد الشام، السكان، الاقتصاد والسياسة الفرنسية في مطلع القرن العشرين: قراءة في الوثائق**، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٣، ويتحدث في: جمال باشا، **إيضاحات عن المسائل السياسية التي جرى تدقيقها بديوان** =

ويبدو من اللائحة ان ادارة الولاية تنقسم الى قسمين: الاول، هو الذي يشمل الاعمال المتعلقة بكيان السلطة وشؤونها الاساسية وهي المسائل الخارجية والعسكرية والجمارك والبوسطة والتلغراف وسن القوانين ودفع المكوس، وهذا منوط بالحكومة المركزية، والثاني ويشمل الاعمال المحلية المتعلقة بشؤون الولاية الداخلية وهذا منوط تقديره بمجلس الولاية العمومي (مادة ١). وللوالي صفتان قانونيتان الاولى تمثيل الحكومة المركزية، وبهذه الصفة يتولى الاعمال المتعلقة بالقسم الاول طبقاً لقرارات الحكومة المركزية، والثانية تمثيل حكومة الولاية ويتولى تنفيذ الاعمال المتعلقة بالقسم الثاني طبقاً لقرارات المجلس العمومي، وله ان يعترض على قرارات المجلس العمومي، فإذا اصر المجلس عليها بثلثي الاصوات تصبح نافذة.

ويلاحظ ان المجلس العمومي ينتخب ليمثل الطوائف، نصفه من المسلمين والنصف الآخر من غير المسلمين، وانه يقرر جميع الاعمال الداخلية للولاية. ويسترعي الانتباه انه يستطيع عقد القروض التي تتجاوز قيمتها نصف الواردات المخصصة للولاية وما زاد فبمعاونة الحكومة المركزية، كما وله اعطاء رخص تأليف شركات مساهمة عثمانية للمشاريع العمومية التي تنفع التجارة والصناعة والزراعة وسائر الشؤون العمرانية داخل الولاية على شرط ان لا تتضمن امتيازاً اذ في هذه الحالة تلزم مصادقة الحكومة المركزية. وهذا يشعر بأن تجار بيروت واعيانها يرون ان الادارة المركزية كانت تعرقل نشاطهم الاقتصادي وتؤخر من سرعة النمو الاقتصادي للولاية (مادة ٣).

وتنص اللائحة على ان رؤساء الدوائر تعينهم الحكومة المركزية بشرط معرفتهم بالعربية ولمدة خمس سنوات، اما بقية الموظفين فيكونون من اهالي الولاية وذلك بطريق الامتحان من قبل لجنة تختار افضل اثنين، وبعد مصادقة المجلس العمومي يعين الوالي احدهما (مادة ٦).

ومما يلفت النظر ويشعر بطبيعة التوفيق، ان اللائحة تنص على تعيين مستشارين اجانب من قبل الحكومة المركزية لدوائر الجندرمة والمالية والبوسطة والتلغراف والجمرك، ومفتش عام لكل لواء في الولاية يخول حق تفتيش اية دائرة، كما يعين المجلس العمومي مستشارين -من دول ترضاها الحكومةالمركزية - لمجلس الولاية وللعدلية والنافعة والمعارف والبلدية والبوليس (مادة ٧). وتنص اللائحة على تكوين مجلس مستشارين له صلاحيات مهمة ومنها تفسير مواد النظام الذي تضعه الحكومة المركزية بموجب هذه اللائحة، وتفسير

= الحرب العرفي المتشكل بعاليه، ص ٣١ - ٤٣، عن مذكرة مقدمة الى قنصل فرنسا بتاريخ ١٢ آذار / مارس ١٩١٣ تعرض مطالب المسيحيين وسبب مشاركتهم في الجمعية الاصلاحية، وانه وقّع عليها ايوب ثابت وخليل زينيه وبترو طراد.

القرارات والانظمة التي يضعها المجلس العمومي، والنظر والحكم في وجوب عزل الموظف او عدمه (مادة ١٣). هذا الى ان حكم مجلس المستشارين نهائي في كل خلاف بين المستشارين والمجلس العمومي، او احدى لجانه او اية دائرة. وقد برر ايوب ثابت سكرتير جمعية الاصلاح الحاجة للاجانب «بالنظر الى جهلنا الادارة بكل انواعها وعدم تربية الاخلاق والنفس فينا التربية اللازمة للحكم القويم»[٢٥].

ورأى البعض ـ بحق ـ في وضع المستشارين وصلاحياتهم وسيلة اتخذتها العناصر الموالية لفرنسا لخدمتها، ولضمان مراقبة الدول الاوروبية للادارة، وليؤكدوا انه لا مجال للاصلاح الا بمساعدة اوروبا[٢٦].

ونصت اللائحة على ان تعتبر العربية اللغة الرسمية في جميع المعاملات داخل الولاية، وان تعتبر لغة رسمية ـ كالتركية ـ في مجلسي النواب والاعيان (مادة ١٤). كما نصت على تخفيض الخدمة العسكرية الى سنتين تقضى ايام السلم في الولاية (مادة ١٥)[٢٧].

ولا يعنينا هنا تفاصيل ما حصل بعد وضع اللائحة، ويكفي ان نذكر ان الاتحاديين استطاعوا، بمؤامرة، من العودة للسلطة، وتعيين والٍ جديد (ابو بكر حازم بك)، فالتقى به قادة الحركة الاصلاحية في ١٤ آذار / مارس لتأكيد برنامجهم. وفي ١٧ آذار / مارس دعا الوالي سليم سلام واخبره باعداد الحكومة لقانون جديد للولايات يشمل بعض الاصلاحات المقترحة، وخيّر الاصلاحيين بين انتظار صدور القانون او ارسال اقتراحاتهم الى اسطنبول، فقرروا ارسالها[٢٨]، ولكنها رفضت. وفي ٨ نيسان / ابريل سنة ١٩١٣ اعلن الوالي حل الجمعية الاصلاحية ومنع اجتماعاتها واقفال النادي الاصلاحي[٢٩]. وتلى ذلك احتجاج الجمعية في ١٢ نيسان / ابريل ووقوع الاضراب مع الاحتجاجات[٣٠].

---

(٢٥) المفيد، (١٨ آذار / مارس ١٩١٣).

(٢٦) انظر: احمد عزت الاعظمي، القضية العربية: اسبابها، مقدماتها، تطوراتها ونتائجها، ٦ ج (بغداد: مطبعة الشعب، ١٩٣١ ـ ١٩٣٤)، ج ٤، ص ٧٢ ـ ٧٣ و٨١، وسعيد، الثورة العربية الكبرى: تاريخ مفصّل جامع للقضية العربية في ربع قرن، ج ١، ص ١٤.

(٢٧) انظر: سلام، مذكرات سليم علي سلام (١٨٦٨ ـ ١٩٣٨) مع دراسة للعلاقات العثمانية العربية والعلاقات الفرنسية اللبنانية، ص ١٣٣ وما يليها.

(٢٨) المفيد، (١٧ آذار / مارس ١٩١٣).

(٢٩) المفيد، (٩ نيسان / ابريل ١٩١٣).

(٣٠) انظر: المفيد، (١٢ نيسان / ابريل ١٩١٣)، وفيها نص الاحتجاج الكبير من البيروتيين ـ على مصادرة الجمعية واغلاق النادي الاصلاحي ـ الى مقام الصدارة العظمى والى نظارة الداخلية، وكذا احتجاج لجنة الجمعية الاصلاحية على امر الوالي. انظر ايضاً: سلام، مذكرات سليم علي سلام (١٨٦٨ ـ ١٩٣٨) مع دراسة للعلاقات العثمانية العربية والعلاقات الفرنسية اللبنانية، ص ١٥٨ وما يليها.

ويهمنا هنا ما ذكره سليم سلام من ان عبد الكريم الخليل رئيس المنتدى الادبي جاء الى بيروت في آذار / مارس وزار الجمعية الاصلاحية وأوضح انه مرسل من حزب اللامركزية الادارية العثماني للتفاوض بشأن انضمام الجمعية الى الحزب او ان يندمج الحزب والجمعية لتكوين جبهة واحدة ولكن الاقتراح رفض رأساً دون ذكر الاسباب[٣١]، وهذا مفهوم بضوء تكوين الجمعية التي تضم جماعات متباينة في اتجاهاتها واهدافها. ومن ناحية اخرى فإن رفض اللائحة وحل الجمعية كانا مؤشراً الى اتجاه الاتحاد والترقي لم يخل من اثر على الوضع وعلى توسيع الشقة بين الاصلاحيين وبين الاتحاد والترقي.

وفي هذه الفترة قرر بعض اقطاب حزب الحرية والائتلاف في البصرة، وعلى رأسهم السيد طالب النقيب حل الحزب وتأسيس جمعية اصلاحية، على غرار جمعية بيروت، وترتبط بحزب اللامركزية الادارية في مصر وتعمل وفق منهاجه وتدعو لتحقيق اهدافه. وهذا يشعر بشمول الدعوة للاصلاح في الحركة العربية. وقد وافق فرع حزب الحرية والائتلاف على الحل شريطة حل الاتحاديين لجمعيتهم، وتم ذلك فعلاً، وشكلت جمعية البصرة الاصلاحية وفتحت في ٢٨ شباط / فبراير ١٩١٣، وانضم اليها اكثر الضباط من البصرة اضافة الى اعضاء حزب الحرية والائتلاف[٣٢]. ويبدو ان موقع البصرة وكونها مركزاً تجارياً، وتوسعها في زراعة التمور للسوق الخارجي وهمينة اسر غنية فيها جعلها ملائمة للحركة الاصلاحية[٣٣].

ويلاحظ ان لائحة الاصلاح البصرية تنص على ان الدولة العلية «دولة اسلامية تحت سلطة خليفة المسلمين السلطان الاعظم وليست بامبراطورية» (مادة ٣) وفي هذا تأكيد للمساواة ورفض لاتجاه الاتحاديين. وتتجه اللائحة الى الوقوف في وجه التغلغل الاجنبي، فهي تنص على «ان لا تعطى امتيازات للاجانب في بلادنا»، وتدعو الى «صيانتها من الدسائس الاجنبية ومنع النفوذ الاجنبي فيها بأية صورة كانت» (مادة ٤).

وتتخذ هذه اللائحة وجهة لا مركزية اقوى من لائحة بيروت الاصلاحية اذ انها تعطي المجلس العمومي صلاحيات واسعة في اتخاذ القرارات فيما يعود على الولاية، ووضع انظمة داخلية، وتأليف شركات (انونيم) للتجارة والصناعة والزراعة، وسائر الشؤون

---

(٣١) لمزيد من التفاصيل، انظر: سلام، المصدر نفسه، ص ١٥٢ وما يليها، وقدري، مذكراتي عن الثورة العربية الكبرى، ص ١٥.

(٣٢) سليمان فيضي، في غمرة النضال (بيروت: دار القلم، ١٩٧٠)، ص ١٣٠ - ١٣١.

(٣٣) انظر: وميض جمال عمر نظمي، الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق، سلسلة اطروحات الدكتوراه، ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ١٠٠ وما يليها.

العمرانية وتقدير رواتب الموظفين، وطلب عزل الوالي والعناية باقتصاديات البلاد والتعليم (مادة ٧). والمجلس مستقل بجميع اعماله وله السلطة على الوالي وجميع المأمورين (مادة ٩). ويعينّ الوالي من المركز على ان يكون عراقياً، وهو بدوره يعين رؤساء الدوائر بالمشاورة مع المجلس العمومي، ويشترط ان يعرف الوالي ورؤساء الدوائر اللغة العربية معرفة تامة. أما بقية الموظفين والحكام فيعينون من أهل البلاد بامتحان وبقرار من المجلس العمومي أو من لجنته (مادة ١٤).

وتنص اللائحة على «استخدام الضباط العارفين باللغة العربية في بلادهم» (مادة ٢٤) وعلى «استخدام افراد النظامية داخل ولايتهم اثناء السلم»، وللحكومة الحق في ارسالهم حيث تشاء وقت الحرب (مادة ٢٣).

وتؤكد اللائحة على ان تكون العربية اللغة الرسمية في جميع الدوائر داخل الولاية (مادة ١٩)، وان تدرس جميع العلوم والفنون في مدارس الولاية بالعربية، مع الاعتناء باللغة التركية (مادة ٢٥). وتنص اللائحة على تشجيع الزراعة، اذ تعفي من يشتغل بالزراعة من الخدمة العسكرية عشرين سنة (مادة ٢٦)[٣٤].

ويلاحظ في هذه اللائحة اتجاه عربي اسلامي واضح، وتوسع في اللامركزية ورفض للنفوذ والامتيازات الاجنبية (نتيجة التخوف من تغلغل النفوذ البريطاني في البلاد). وهي في اتجاهها اوضح تعبيراً عن الوجهة القومية في الحركة الاصلاحية من لائحة بيروت. وبعد هذا فإن لائحة البصرة، كلائحة بيروت، تلتفت الى نواحي النشاط الاقتصادي في التجارة والزراعة، وتشعر بطموح جماعات من النخبة الى دور اكبر فيها، ومع انه لم تكن هناك طبقة متوسطة بالمفهوم الاقتصادي، فإن هناك بوادر تومي الى قيامها.

وهكذا يتضح من كتابات الاصلاحيين وبرامجهم ان الحركة القومية اتجهت الى اللامركزية، بما فيها التوسع في الادارة الذاتية مع المحافظة على الاطار العثماني. ولقد لخصت جريدة المفيد بلباقة ظاهرة هذه الوجهة في افتتاحية لها (٩ ايار / مايو ١٩١٣) تفيد ان الحركة الاصلاحية تقوم على اساسين: اولهما حفظ البقية الباقية من الاملاك العثمانية وصيانة الاستقلال العثماني، وثانيهما، وهو العامل الاكبر في تثبيت الاساس الاول وهو

---

(٣٤) المفيد، (١٧ آذار / مارس ١٩١٩)، فيضي، في غمرة النضال، ص ١٣٠ وما يليها؛ سعيد، الثورة العربية الكبرى: تاريخ مفصّل جامع للقضية العربية في ربع قرن، ج ١، ص ٢٤، وجمال باشا، ايضاحات عن المسائل السياسية التي جرى تدقيقها بديوان الحرب العرفي المتشكل بعاليه، ص ٤٢ - ٤٣. وفيه يرد ان بلاغ جمعية البصرة الاصلاحية فيه هجوم على الاتحاديين واتهام لهم بالتلاعب بالامة والمتاجرة بالوطن وإضاعة الولايات والتفريط بأقطار الخليج وإعطاء الامتيازات للاجانب، مع التأكيد على الوطن والدين وشرف الامة. ولا يخفى ان هذا الكتاب يعطي وجهة نظر اتحادية.

رعاية حقوق الشعوب العثمانية واشراكها في ادارة شؤون البلاد[٣٥].

ــ لقد تمثلت الحركة العربية في نشاط افراد وجمعيات علنية وسرية، ولكن اصرار الاتحاديين على المركزية والتتريك، وتوسع الحركة العربية، أفضت الى محاولة لجمع اطراف منها في مؤتمر يعقد خارج البلاد العثمانية، فكان **المؤتمر العربي الاول** في باريس (١٨ ـ ٢٣ حزيران / يونيو ١٩١٣)[٣٦]. ولا تعنينا هنا التفاصيل التنظيمية، ويكفي ان نشير الى الآراء والاتجاهات التي تمثلت في هذا المؤتمر.

ويلاحظ ابتداء ان الفكرة لعقد المؤتمر وخطوط تنظيمه صدرت عن جمعية العربية الفتاة، وانها ارادت به ضرباً من العمل العربي المشترك، ومجالاً لتحقيق اهدافها[٣٧]. وقد كتب عبد الغني العريسي (العربية الفتاة) الى محب الدين الخطيب «ان جمعيتنا هي القائمة بالمؤتمر دون ان يدرك احد من اعضاء المؤتمر هذه الحقيقة... نقرر ونسير المؤتمر حسب ما نقرر في جلساتنا»[٣٨].

تشكلت لجنة المؤتمر في آذار / مارس ١٩١٣ بمبادرة اعضاء من العربية الفتاة وبتكليف منها، واتصلت بحزب اللامركزية الادارية في مصر لتوحيد الجهود في العمل والاتجاه، ولإرسال ممثل لها لرئاسة المؤتمر، كما انها اتصلت بجمعية بيروت الاصلاحية للمشاركة.

لوحظ في لجنة المؤتمر تمثيل المسلمين والمسيحيين بالتساوي، ومع ان القائمين بالمؤتمر سوريون وكذا جل المشاركين فيه (من بلاد الشام والمهجر)، بسبب الظروف العامة، فإن الدعوة وجهت باسم الجالية العربية في باريس، الى ابناء الامة العربية، واريد له برأي الداعين ان تتمثل فيه الامة العربية المنتشرة في اقطار الارض[٣٩]، الا انه اقتصر في الواقع

---

(٣٥) المفيد، (٩ ايار / مايو ١٩١٣).

(٣٦) ان عقد المؤتمر خارج البلاد العثمانية ضرورة واضحة. ولكن اختيار باريس كان مثار نقد نزيه او مغرض، نتيجة التخوف من مطامع فرنسا، كما كانت هناك ملاحظات حول بعض اعضاء المؤتمر من حيث الميول نحو فرنسا. انظر: وجيه كوثراني، **وثائق المؤتمر العربي الاول ١٩١٣: كتاب المؤتمر والمراسلات الدبلوماسية الفرنسية المتعلقة به، الدولة العثمانية وظروف نشأة الحركة العربية** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠)، «المقدمة»، ص ٤٨، ٥٢ ـ ٥٥ و٦١.

(٣٧) يقول احمد قدري في مذكراته: كلفت الجمعية (العربية الفتاة) اخواننا السادة عوني عبد الهادي، وجميل بك مردم ومحمد المحمصاني وعبد الغني العريسي لعقد مؤتمر في باريس، غايته تحقيق اهدافها، فضموا اليه السادة ندرة مطران وشكري غانم وشارل دباس وجميل معلوف حتى يشمل المؤتمر المسلمين والمسيحيين معاً، وكلف دباس والعريسي ومردم بأمانة سر المؤتمر. انظر: قدري، **مذكراتي عن الثورة العربية الكبرى**، ص ١٤، ومقدمة محب الدين الخطيب في: كوثراني، المصدر نفسه، ص ٤.

(٣٨) سهيلة الريماوي، «اوراق محب الدين الخطيب،» في: **بحوث في التاريخ مهداة الى الدكتور احمد عزت عبد الكريم** (القاهرة: مطبعة جامعة عين شمس، ١٩٧٦)، ص ١١٧.

(٣٩) كوثراني، **وثائق المؤتمر العربي الاول ١٩١٣: كتاب المؤتمر والمراسلات الدبلوماسية الفرنسية المتعلقة** =

على العرب في الدولة العثمانية (اضافة الى المهجر)، وهذا مفهوم بضوء اهدافه. كما يلاحظ ان المشاركين في المؤتمر كانوا من الاعيان (والتجار) ومن الصحفيين والطلبة، ولذلك دلالته بالنسبة لاطراف الحركة العربية[40].

وتبدو اسباب الدعوة للمؤتمر واهدافه مماثلة لما رأينا في الحركة الاصلاحية، فهي تتمثل في ضعف الدولة، والخوف من الاطماع الاوروبية التي تبدو من مناظرات الجرائد الاوروبية وتصريحات بعض الساسة في الاندية العمومية ومجرى المخابرات الدولية بشأن البلاد العربية. وهذه الاوضاع انما هي نتيجة سوء الادارة المركزية، وهي تدعو للاجتماع والبحث في التدابير اللازمة لوقاية ارض الوطن من عادية الاجانب ولانقاذها من صيغة التسيطر والاستبداد، ولاصلاح الامور الداخلية على قاعدة اللامركزية، ليقوى العرب ويزول خطر الاحتلال والاضمحلال وينحسر الاستبداد. لذا تقرر عقد مؤتمر تمثل فيه الامة العربية ويتحقق فيه «التضامن الاجتماعي والسياسي لهذه الامة»، وهذه هي نقطة التحول في العمل من قبل جمعيات وافراد الى العمل العربي المشترك، ومن هنا اهمية المؤتمر العربي الاول[41].

ومن ناحية اخرى اريد للمؤتمر ان يبسط للاوروبيين ان العرب «امة مستمسكة ذات وجود حي . . . ومقام عزيز . . . وخصائص قومية لا تنزع»، من جهة، ومصارحة الدولة العثمانية ان اللامركزية قاعدة حياة العرب ونهضتهم، «وان العرب شركاء في هذه المملكة، شركاء في الحربية، شركاء في الادارة، شركاء في السياسة»، من جهة اخرى[42].

وهكذا يتضح ان فكرة المؤتمر هي جمع قوى الفئات الاصلاحية وتوحيد جهودها في اطار مشترك يمكنها من مواجهة الاتحاديين بصورة افضل، وان القضايا الاساسية هي رفض المركزية والتسلط والاستبداد (الاتحادي)، والاصلاح على اساس اللامركزية والتأكيد بأن العرب شركاء في المملكة. ويبدو ان فكرة افهام الدول الاوروبية بوجود امة عربية وحركة عربية ومطالب عربية كانت في اذهان المنظمين للمؤتمر. وذهب الزهراوي في تصريح قبل المؤتمر الى ان من اهدافه: «ان نُسمع مطالبنا ونُفهم رأينا لاوروبا»، ورأى «ان وجودهم في باريس

= به، الدولة العثمانية وظروف نشأة الحركة العربية، ص ٦ ـ ٧، ويلاحظ ان تعبير «السوريين» في الدعوة للمؤتمر استعمل ليشمل ابناء بلاد الشام بحدودها الطبيعية والتاريخية.

(٤٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٦، ومنه يبدو ان المشاركين ١٠ اعيان، ٢ تجار، ٧ اصحاب صحف، ٦ مثقفين آخرين.

(٤١) انظر: رسالة لجنة المؤتمر الى رئاسة حزب اللامركزية في ١ نيسان / ابريل ١٩١٣، في: المصدر نفسه، ص ٦ ـ ٧، و« دعوة الى ابناء الامة العربية ، » في : المصدر نفسه ، ص ٩ .

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٠.

سيكون سبيلاً لازالة اوهام وسوء تفاهم عظيـم ويمكننـا ان نضع اساس تفاهم بين الشرق والغرب»[٤٣].

ويبدو من التصريحات والمناقشات ان هناك تبايناً في آراء الحاضرين وخاصة بالنسبة للموقف من اوروبا[٤٤]. فمع الاعجاب بعلم اوروبا وتقدمها وبأنظمة الحكم فيها، كان هناك من يشكك في موقف الدول الاوروبية ويحذر من اطماعها ويرى بحث الموضوع[٤٥]، بينما لا يرى آخرون ذلك بل ويأملون العون منها وبخاصة فرنسا[٤٦]. ولم يخل النقاش من تشكيك في طلب المستشارين الاوروبيين في الادارة[٤٧]. وهذا ناشىء عن تباين اتجاهات المؤتمرين حتى أبعد الموضوع عن المناقشة في المؤتمر. ويلاحظ ان المشاركين يتباينون بين قوميين واقليميين تجمعهم الدعوة الى اللامركزية والاصلاح وان اختلفوا في الحقيقة بين من يريد ذلك في اطار عثماني وبين من لا يرى ذلك.

ودارت كلمات المؤتمر ومداولاته حول حقوق العرب في المملكة، والحياة الوطنية في البلاد العربية العثمانية، والاصلاح على قاعدة اللامركزية. واما موضوع المهاجرة من سورية والى سورية، وتربيتنا السياسية فكانت امتداداً للموضوعات السابقة.

وقد لا نجد جديداً في الآراء اذا قورنت بكتابات المفكرين العرب في تلك الفترة، ولكن اهمية المؤتمر وصداه الواسع توجب الاشارة اليهما.

يلاحظ ان جل الاحاديث والنقاش اتجهت للتأكيد على ان العرب امة متميزة لها حقوقها، والى وحدة المسلمين والمسيحيين في اطار قومي (او وطني)، والى الاصلاح عن طريق اللامركزية.

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٤٤) يشير توفيق السويدي الى ثلاثة اتجاهات داخل المؤتمر: (١) الاصلاحيون الذين كانوا ينشدون المساواة بين الاتراك والعرب، ومعظمهم مسلمون وبعضهم مسيحيون عرب، (٢) المناوئون للاتراك ومعظمهم مسيحيون عرب، (٣) الوصوليون. انظر: توفيق السويدي، مذكراتي، **نصف قرن من تاريخ العراق والقضية العربية** (بيروت: دار الكاتب العربي، ١٩٦٩)، ص ٣٠، ويؤيد شكيب ارسلان هذا التحليل. انظر: شكيب ارسلان، **سيرة ذاتية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩)، ص ١٠٩ - ١١١.

(٤٥) وهذا واضح في الموضوع الاول في بيان اللجنة التحضيرية، «الحياة الوطنية ومناهضة الاحتلال». ولكن ندرة مطران اقتصر على القسم الاول من العنوان. انظر: السويدي، المصدر نفسه، ص ٣٩. وقد اعتبر المؤتمر في باريس غير مناسب، كما اعتبر التوقيت غير مناسب في ظروف الحرب البلقانية.

(٤٦) انظر كلمة ندرة مطران والنقاش بعدها خاصة، في: كوثراني، **وثائق المؤتمر العربي الاول ١٩١٣: كتاب المؤتمر والمراسلات الدبلوماسية الفرنسية المتعلقة به، الدولة العثمانية وظروف نشأة الحركة العربية**، ص ٦٤. وكذلك إشارات الزهراوي، ص ٣٨ وشكري غانم، ص ١٤٣.

(٤٧) انظر قول شارل دباس عن ضرورة المستشارين الاجانب وما تلاه، في: المصدر نفسه، ص ١٠٤ - ١٠٦، وكلمته ص ١٣٦، انظر ايضاً ص ١١٤.

تحدث العريسي عن الامة كأمة او جماعة، تجمعها وحدة لغة، ووحدة عنصر، ووحدة تاريخ، ووحدة عادات، ووحدة مطمح سياسي. وهو بذلك يجمع آراء علماء السياسة من المان وطليان وفرنسيين، ومع اختلاف ظروف نشأة القوميات الالمانية والفرنسية والايطالية وارتباط مفاهيم مفكريها بها، فان العريسي باطلاعه عليها بعد دراسته في باريس واقامته بها يجمع ببساطة كل هذه المفاهيم ليراها متوفرة في العرب، ولينتهي الى ان العرب، على رأي كل علماء السياسة لهم حقوق جماعة او شعب او امة[48]. واول هذه الحقوق «حق الجنسية» او القومية، ثم يتوسع في ذلك ليقول «فنحن عرب قبل كل صبغة سياسية (اي قبل العثمانية)، حافظنا على خصائصنا وميزاتنا وذاتنا قروناً عديدة»، هذا رغم ما تعرض له العرب من حكومة الاستانة من محاولات طمس الهوية «كالامتصاص السياسي، او التسخير الاستعماري او الذوبان العنصري». ومع ان الاشارة الى التتريك واردة، فإن وصف سلوك الاتحاديين بالتسخير الاستعماري ملفت للنظر[49]. ثم يبين ان كل هذه المحاولات لم تؤد الا الى الحرص «على مكانة حق الجماعة، واحياء هذا الحس الشريف النبيل حس الجنسية». ولذا فهو يقرر مناهضة كل ما يؤدي الى اضعاف هذه القومية والتمسك بكل ما فيه حياة لخصائص العرب وميزات العرب[50].

والزهراوي يبين ان العرب عنصر مهم، يتميز بوحدة لغته وعاداته ومصالحه وميوله، وهذا يجعل العرب قومية لها حقوق ومطالب خاصة بها.

والزهراوي من ناحية ثانية يصرح ان المؤتمر ليس له صفة دينية، ولذا كان عدد اعضائه المسلمين والمسيحيين متساوياً، بل ويكرر رأيه في ان الرابطة الدينية قد عجزت دائماً عن ايجاد الوحدة السياسية، ولذا يؤكد الوجهة القومية[51].

ورجع ندرة مطران الى التاريخ ليوضح عروبة سورية، ويؤكد التضامن بين مسلمي العرب ومسيحييهم، وليبيّن ان رابطة الجنسية تأتي قبل رابطة الدين بينهم منذ الفتح، وان

---

(٤٨) قال العريسي: «ان الجماعات في نظر علماء السياسة لا تستحق هذا الحق الا اذا جمعت على رأي علماء الالمان وحدة اللغة ووحدة العنصر، وعلى رأي علماء الطليان وحدة التاريخ ووحدة العادات، وعلى مذهب ساسة الفرنسيين وحدة المطمح السياسي. فإذا نظرنا الى العرب من هذه الوجوه الثلاثة علمنا ان العرب تجمعهم وحدة لغة ووحدة عنصر ووحدة تاريخ ووحدة عادات ووحدة مطمح سياسي، فحق العرب... ان يكون لهم على رأي كل علماء السياسة.. حق جماعة، حق شعب، حق امة». المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٤٩) ويكرر العريسي الاشارة في كلمته حين يقول: «آلينا على انفسنا ان نحافظ في هذه المملكة على مكانتنا وعلى جنسيتنا، على مساواتنا. فلا ارض بعد اليوم تستعمر، ولا امة تسخر، فإنما نحن الرعاة لا الرعية». المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ١٨ و٢٠.

هذه الرابطة مستمرة، وان احداث ١٨٦٠ لم تكن الا بدسائس علي باشا من اجل ضرب المسيحيين والمسلمين وفرض المركزية، وينتهي الى بيان اتفاق كلمة العرب على اختلاف مذاهبهم الدينية. وهو يفخر بأن الامة العربية مسلمة وغير مسلمة متضامنة مترابطة في مصالحها، ولا يرى امة اشد تأثراً بعوامل الجنسية من الامة العربية[٥٢].

وكان المحور الرئيسي للمؤتمر الاصلاح على طريق اللامركزية. فالزهراوي يصرح بأن المؤتمرين يطلبون ان يشترك العرب بالادارة العامة وانهم سيبحثون في اجراء الاصلاح على اساس اللامركزية[٥٣]، واشار في كلمته (تربيتنا السياسية) الى ضرورة مراقبة الامة للحكومة ومن دون ذلك يسود الظلم والعجز. وهو يرفض انفراد الترك بسياسة البلاد، ويرى اشتراك العرب والترك في ذلك، وان تكون هذه الفكرة اساس التربية السياسية. وهو يرى ان اللامركزية خير سبيل لظهور هذا الاشتراك خارج العاصمة[٥٤].

وتوسع عبد الغني العريسي فيما أجمله الزهراوي، فطالب بتمثيل العرب بما يناسب عددهم في مجلس الاعيان، وان تطلق حرية الانتخاب لتمثيل العرب في مجلس النواب بصورة صحيحة وصادقة، وان يكون للعرب قسطهم المشروع في كل وزارة ليكون لهم حق الاشتراك في تسيير امور الدولة، وان يشاركوا بشكل عملي في الادارات. هذا الى طلب جعل العربية رسمية في البلاد العربية بمادة في القانون الاساسي. ويجمل العريسي حقوق العرب في الدولة بأنهم شركاء فيها، شركاء في القوة الاجرائية، شركاء في القوة التشريعية، شركاء في الادارات العامة. «اما في داخلية بلادنا فنحن شركاء انفسنا في اموال المعارف، اموال النافعة، اموال الاوقاف، حرية الاجتماع، حرية الصحافة، وذلك لا يكون الا بتوسيع صلاحية المجالس العمومية»[٥٥].

وتحدث اسكندر عمون في الاصلاح على قاعدة اللامركزية. وهو يرى ان المركزية سبب تأخر البلاد، لأن الامة العثمانية مكوّنة من عناصر متباينة في اصولها ولغاتها وتاريخها واخلاقها وحاجاتها وعاداتها، وكل فريق ادرى بحاجاته الخاصة فلا يمكن ان يحسن ادارتها عنصر واحد، ولا يصح ان يطبق عليها قانون واحد. كما يرى ان المركزية لا يمكن ان تتفق والحكم الدستوري، الذي يتطلب ان تكون الهيئة الحاكمة وكيلة عن الامة لا ان تستأثر فئة بالسلطة. ولذا فهو يدعو الى استبدال نظام الحكم القائم بآخر يناسب حاجة كل العناصر،

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٥١ ـ ٥٨ و٦١. وقال شارل دباس: «أنتم يا مسلمي سورية اخواننا في اللغة والجنسية والوطنية»، ص ١٤٣.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٨ و٢٩.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٤ و٣٧.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٩.

«فيكون بمقتضاه لاهل الولاية الكلمة العليا في ادارة شؤونها الداخلية، ويكون لمجموع الامة العثمانية سلطة عليا نيابية قائمة على النسبية الصحيحة لادارة الشؤون العامة»، ويخلص الى الدعوة الى حكومة عثمانية يتساوى فيها جميع العثمانيين في الحقوق والواجبات[56].

وجاءت قرارات المؤتمر تلخص هذه الآراء، فأكدت على ضرورة الاصلاح على وجه السرعة، وأكدت على ان يضمن للعرب التمتع بحقوقهم السياسية بأن يشركوا في الادارة المركزية للمملكة اشراكاً فعلياً، ودعت الى ان تنشأ في كل ولاية عربية ادارة لا مركزية تنظر في حاجاتها، وان تكون اللغة العربية معتبرة في مجلس النواب العثماني ورسمية في الولايات العربية. واضيف اليها ان تكون الخدمة العسكرية محلية في الولايات العربية الا في الظروف والاحيان التي تدعو للاستثناء الاقصى، وهذا من المطالب العامة.

وأُلحق بما مر قرار بأن تكون قرارات المؤتمر برنامجاً سياسياً للعرب العثمانيين، ولا يمكن مساعدة اي مرشح في الانتخابات التشريعية الا اذا تعهد سلفاً بقبول ما اقره المؤتمر[57]. والواقع ان قرارات المؤتمر شملت عامة مطالب الاصلاحيين.

وكرر المتحدثون في المؤتمر ولاءهم للمرابطة العثمانية، وحرصهم على الحفاظ على سلامة الدولة، وتأكيد على ان في نهضة العرب قوة لها. ومع ذلك لم تخل احاديث المؤتمرين من تلميح لاحتمالات اخرى. فالزهراوي يصرح ان الحكومة ان لم تلتفت الى مطالب الاصلاح فإن «خطتنا معها تتغير حينئذٍ تمام التغيير»[58]. وعبد الغني العريسي يقول في كلمته ان فكرة الانفصال غير واردة ما دامت حقوق العرب في الدولة مرعية محفوظة، ويضيف «فارتباطنا بهذه الدولة يتراوح اذاً بين ضمان هذه الحقوق، فإن كثر فكثر وان قل فقلّ»[59]. وان بدا قوله هذا سابقاً لأوانه، فلعله يعبر عن بعض ما يدور في الاذهان في العربية الفتاة.

ــ ويتأكد الرأي بأن الاتجاه للامركزية الادارية هو اتجاه عام للحركة العربية، بشقيها العلني والسري من منشورات احدى الجمعيات السرية، وهي العربية الفتاة، باسم الصرخات الثلاث[60]. ويبدو ان اولها صادر بعد عدوان ايطاليا على طرابلس وثالثها بعد

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٠٠ ـ ١٠٤.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١١٣ وما يليها. ويضاف الى ذلك قرار آخر في الملحق، وهو امتناع اعضاء لجان الاصلاح العربية عن قبول اي منصب في الحكومة العثمانية، اذا لم تنفذ قرارات المؤتمر، الاّ بموافقة خاصة من الجمعيات التي ينتمون اليها. المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٦٠) انظر: دروزة، نشأة الحركة العربية الحديثة، ص ٣٨٢ وما يليها. وقد حصلت على صورة المناشير للتأكد من النصوص.

المؤتمر العربي الاول وفشل المفاوضات مع الترك.

ولا يعنينا هنا تفاصيل الاتصالات بين الاتحاديين ورجال المؤتمر، من ارسال مدحت شكري سكرتير الاتحاديين الى باريس والاتفاق على بعض الاصلاحات[61]، ومحاولة الاتحاديين شق الحركة الاصلاحية بتعيين بعض رجالها في مراكز، ثم تراجعهم عن تنفيذ الاتفاق، مما وسع الهوة بينهم وبين الحركة العربية وزاد في شك القوميين بنواياهم وجعلهم يفكرون باحتمالات اخرى. وينتظر ان تكون الصرخات اكثر جرأة في مفهومها للامركزية واقرب الى الحكم الذاتي.

والصرخة الأولى، موجهة الى « أولياء الأمور في العاصمة »، تؤكد ما جبل عليه العرب من العزة والاباء، وتعلن استعدادهم كعصبة للاغضاء عمّا أصاب الملك على أيدي أولي الأمر (الترك) ومصافحتهم. وتذكر بأن العرب أثبتوا وجودهم في الجامعة العثمانية بصمودهم أمام دولة اوروبية عظيمة (لعلها ايطاليا) خمسة عشر شهراً «فحق لنا أن نطالبكم بما هو لازم لحقنا ونشاطركم سياسة الملك فيما هو خاص بشأننا »، ولذا فهي تدعو الى أن يكون ممثلو العرب وبخاصة في مجلس الاعيان بنسبة عددهم، وان تكون الوزارات الجديدة عثمانية لا تركية، هذا في سياسة الملك العامة.

اما في السياسة الداخلية فتلاحظ الصرخة ان المركزية في ادارة شعوب مختلفة لغة وطبيعة تؤدي الى هلاك المجموع، وتدعو الى الاسوة بما تفعله الدول العظمى من فصل الادارات العامة عن الخاصة فيقوم كل فريق بشأنه فتأتي النتيجة بقوة مادية لا غلبة عليها ومعنوية لا خلوص فيها. وبما ان العرب ـ في رأي الصرخة ـ قد فتحت ابصارهم على معنى الحياة، فإنهم يطلبون ادارة المملكة بطريقة تماثل الدول المتمدنة المتنوعة العناصر، وهي تقترح تكوين حكومة مركزية (مع مجلسين) تشمل الصدارة والمشيخة ونظارات الخارجية والحربية والعدلية والمالية والبريد والتجارة والسكك الحديدية والجمارك. اما باقي النظارات فتكون لا مركزية، اذ تقسم المملكة الى ثلاث مناطق ـ ولايات تركية وولايات عربية وولايات ارمنية، ويكون لكل منطقة (او عنصر) وزارة صغيرة لها رئيس يعينه الخليفة من اهل البلاد وتتألف من نظارات الداخلية والمعارف والاوقاف والنافعة والزراعة والبوليس والعون العام، ومجلس نيابي ينتخبه اهلها ويشرع لشؤونها، وبايجاز «ان كل ما هو عائد الى مجموع الامة فمرجعه الوزارة العليا، وكل ما هو خاص لكل منطقة فمرجعه وزارة هذه المنطقة دون غيرها».

وهكذا تدعو الصرخة الاولى الى «الاستقلال الاداري» او الى شكل لدولة اتحادية،

(٦١) انظر نص الاتفاق في: فيضي، في غمرة النضال، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

وهي تبرر وجهتها بأن «لكل امة حق في طلب الحياة من اي باب اتى ولو كان في فداء ثلثي افرادها حفظاً لحياة الثلث الثالث». وتشير الصرخة الى قوة العرب والى «الرابطة الجميلة في اقطار العرب» التي تربطهم. وهكذا ذهبت الصرخة ابعد من الكتابات والمطالب المعلنة في نوع الادارة الذاتية للعرب.

ووجهت الصرخة الثانية[٦٢] «الى ابناء العرب عامة»، ويبدو انها جاءت بعد اصدار قانون الولايات (١٩١٣) الذي انكرته الحركة الاصلاحية، وقبل المؤتمر العربي الاول، وكأنها تمهيد له. وقد جاءت بنبرة قومية قوية ونقد شديد للوضع وتحذير من استمراره. فهي «تعيذ العرب ان يكونوا عبدة مسخرين يقبلون الضيم شأن الاذلاء المستضعفين»، وتهيب بهم ان يتنبهوا لخطورة الحال بين ارهاق داخلي وخطر خارجي - «اموالكم تسرق، ولغتكم تسحق، وارواحكم تزهق، وانتم ذلة جاثمون.. وأهاويل الاجانب كب عليكم». وتدعوهم للعمل، فهم بين ان يعيشوا بمسكنة معناها الموت او بإباء يضعهم في مصاف الامم، والحياة المجيدة تتطلب من العنصر الجيد ان تكون له ذات، ان تكون له جنسية. لذا فالصرخة تناشد الجميع الى «ان يتعالى كل عربي - مهما انحطت درجته - الى حفظ جامعته، وان يتنزل مهما تسامت مرتبته - الى نصرة جنسيته، فالشريف الشريف من تحركت امشاجه لمصائب قومه».

ومع هذا فإن الصرخة مع العثمانية، وتؤكد على التمسك بالدولة العثمانية، ولكنها تبرر نداءها بأن يدرك العرب في اقطار الجزيرة أن الدولة العلية أصبحت لا تستطيع رد غارة المغيرين بعد أن رأوا تخاذلها في الحرب الطرابلسية وفشلها في البلقان، وهذا يفرض عليهم أن يصارحوا الدولة «بأنهم لا يتكلمون الا على أنفسهم لحفظ بقائهم»، ومن هنا ضرورة الدعوة الى اللامركزية.

ثم تنادي الصرخة ابناء الجزيرة ان يضموا اصواتهم الى القائمين بالحركة الاصلاحية في سورية، وتبين ان هذه الحركة ادركت ان الدين لله، وان النزعات الدينية كانت ادوات تتخذها العاصمة لتمزيق شمل العرب، «فأجمعوا رأيهم على ان اختلاف المذاهب لا يدعو لاختلاف الوطنية»، وان اصحاب كل الاديان موجودون في هذه الحركة في اطار قومي، «فالجنسية قد اوجدتهم قبل وجود الاديان... فعليهم ان يسيروا في كل مطاليبهم الوطنية تظلهم معالي التسامح لخدمة هذه الجامعة العربية».

ثم تبين الصرخة ان «حركة السوريين» لا تكفي وحدها لحفظ البلاد، ولذا الاتجاه للامركزية، وبعد ان توضح نماذج للامركزية في المانيا والولايات المتحدة وتشير الى بلاد اخرى تتبع اللامركزية مثل سويسرا والنمسا والمجر، تدعو الى اللامركزية كما وصفت في

---

(٦٢) انظر: دروزة، نشأة الحركة العربية الحديثة، ص ٣٩٥ - ٣٩٦، وصورة المنشور.

الصرخة الاولى. ولذا ترفض منح الولاة المأذونية لأن هذا يفضي الى وضع اسوأ من الحاضر، وتدعو العرب الى تعزيز قوتهم والى اصلاح الادارة بأنفسهم. ثم تنتهي الى الصرخة بنبرة تحذير واضحة «فالعرب لا يتنكرون للترك ما داموا ينصفونهم، اما اذا اغبرت وجوههم واجابوا بالزخرف البراق، فهناك لكل شأن يعنيه، وقد اعذر من انذر». ويلاحظ ان الكثير من الآراء والعبارات الواردة في هذه الصرخة والتي قبلها يرد في كتابات المفيد وفي كلمة العريسي في المؤتمر العربي الاول.

الصرخة الثالثة موجهة الى ابناء الامة[63]. ويبدو انها جاءت تالية للمؤتمر العربي الاول وبعد فشل المفاوضات مع الاتحاديين. فهي تشعر بتضاؤل الامل بالاصلاح وتهاجم الحكام بعنف وتلمح الى الانفصال.

تبدأ الصرخة بكشف خداع الحكام الذين خانوا الحركة الاصلاحية، اذ اعلنوا عن رغبة في الاصلاح فاطمئن اليهم البعض، وهم يريدون ذر الرماد في العيون ويظنون ان النهضة العربية تستند الى افراد، فاسندوا لهم المناصب يريدون اطفاء الحركة، ولكن النهضة متغلغلة في لباب الشعب وجماعه لا في افراده، فالقوة للامة ولن تنخدع كما انخدع الزعماء. ثم تهاجم الدولة (وتسميها الدولة التركية) بأنها تحت سيطرة اوروبا في كل شيء - الارض، والاقتصاد، والشؤون الداخلية والخارجية، فهي «دولة اسمية مصطنعة لا تملك من نفسها شيئاً». وتذهب الى ان الاقطار التي انفصلت عن الدولة (مثل اليونان والجبل الاسود ورومانيا والصرب)، نهضت وصارت ارقى من الترك، وما من ولاية تنفصل الا ويصلح حالها، والعكس يصح كما هو حال البلاد العربية، وهي ارقى من الامم البلقانية حين نادت بحقها، لأن الترك اصل البلاء.

وتذهب الصرخة الى بيان الاتجاه الجديد لاصحابها، فتبين انهم كانوا مخلصين في طلب الاصلاح فلم يحصلوا على شيء-وكانت النتيجة خداعاً واضحاً، فهم يعلنون للعرب ان «حركتهم» لن تتوقف رغم دسائس الساسة، بل ستمضي بقوة في مواجهة الدولة، «حتى تخفق في البلاد راية العرب على سكانها»[64]. وهكذا يبدو في الصرخة اتجاه اكثر تأكيداً على الكيان العربي من قبل، وان لم تحو دعوة للانفصال. وترد في العبارة الاخيرة للصرخة الوان الراية العربية وهي الالوان التي اتخذتها العربية الفتاة[65].

---

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٨٤ - ٣٨٥، وصورة المنشور.

(٦٤) جاء في الصرخة: «وليعلمن العرب ان حركتهم لن توقف دورتها دسائس السياسة، وانهم ضاربون هذه الدولة من اركانها حتى تخفق في البلاد راية العرب على سكانها».

(٦٥) العبارة الاخيرة هي: «فسلام على الامة سلام بر امين يظلله في (سواد) الليل (بياض) الضمير (وخضرة) الامل اليقين».

وتتضح دلالة هذه الصرخة وما قبلها في ضوء الاوضاع العامة، وخاصة بعد عقد المؤتمر العربي الاول. فالوعود بالمساواة، اثر ثورة ١٩٠٨، بين جميع الرعايا العثمانيين دون تمييز ديني او عرقي، لم تتحقق، اذ كان هدف جمعية الاتحاد والترقي الحفاظ على سلامة الامبراطورية العثمانية من التجزئة، وتقويتها داخلياً، ولعلها كانت ترى في اطلاق الحريات السياسية العامة ـ وفق مبادىء الثورة الفرنسية ـ وفي المركزية سبيلاً لذلك. واذا كانت الشعوب الاخرى، في فترة يقظة القوميات، ترحب بالحريات العامة، فانها ترى في المركزية سبيلاً لسيطرة المركز، اي الترك، واضعافاً لشخصيتها القومية. فاتجهت جمعية الاتحاد والترقي وجهة قومية ونشطت الحركة الطورانية، ورأت في التتريك مع المركزية طريقها لتحقيق اهدافها، وصارت «العثمانية» في نظرها تعني التتريك(٦٦). ولم يميز الاتحاديون في هذا بين الشعوب البلقانية التي جنحت للانفصال وبين العرب الذين يرون الارتباط بين مصيرهم ومصير الاتراك امام الخطر الغربي، اضافة للرابطة الاسلامية، وكون العربية لغة القرآن والشريعة. ولما حاول الاتحاديون، بعد انفصال الشعوب البلقانية خاصة، الاتجاه الى الاسلام كرابطة، لم يثيروا الا الشكوك لدى العرب المسلمين في صدق نواياهم لأن مواقف قادة الاتحاد والترقي وخلفياتهم لا تلتئم وهذا الاتجاه(٦٧).

كل ذلك يوضح اطراد اتساع الفجوة بين الحركة العربية وبين الاتحاديين خاصة، كما كان تبني الاتحاديين للطورانية عاملاً في تأكيد الاتجاه القومي بين العرب. وكان الاتحاديون من جهتهم يشكون في الحركة العربية ويرون في الدعوة الاصلاحية مقدمة للانفصال فلم يلتفتوا الى تأكيد الاصلاحيين على التزامهم بالاطار العثماني.

وكان منتظراً ان تسعى جمعية الاتحاد والترقي الى منع عقد المؤتمر العربي في باريس، او ارباكه، ولما فشلت في ذلك حاولت الوصول الى نوع من التفاهم مع اعضاء المؤتمر

---

(٦٦) قال طلعت في سالونيكا في ٢٨ آب / اغسطس ١٩١٠ : «لا يمكن ان تكون هناك مساواة بين المواطنين ما لم نفلح اولاً في تتريك الامبراطورية». انظر: زين نور الدين زين، **نشوء القومية العربية مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية التركية**، ط ٢ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٢)، ص ٨٤، و
Ernest Edmondson Ramsaur, Jr., *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1957), pp. 90 and 93.

(٦٧) يبين سيتون واتسن، ان خلفية جمعية الاتحاد والترقي تشير الى انها غير تركية وغير اسلامية، ومنذ تأسيسها لم يكن بين قادتها وزعمائها عضو واحد من اصل تركي صريح. ويضيف بأن العقول المحركة وراء الحركة كانوا يهوداً او مسلمين من اصول يهودية. ويشير الى ان الدعم المالي جاء من اغنياء الدوغة ويهود سالونيكا ومن رأسماليين دوليين. انظر: Seton Watson, *The Rise of Nationality in the Balkans* (London, 1917), pp. 134-135, and Ramsaur, Ibid., p. 103 off.

حيث اعترض على هذا الرأي وعلى كتّاب آخرين لهم نفس الاتجاه، ومع ذلك يقر مبعوث الماسونية والوثيقة الصلة باليهودية.

بارسال سكرتير الجمعية، مدحت شكري الى باريس. ولا تعنينا التفاصيل هنا، ويكفي ان نذكر أنه حصل اتفاق مبدئي بين الاتحاديين واعضاء المؤتمر في منتصف تموز/ يوليو وفيه استجابة مقبولة للمطالب العربية ، ولكن الاتحاديين حاولوا الالتفاف على الاتفاق وتخفيف بنوده ، كما حاولوا اثارة النقد للمؤتمر في الوقت نفسه وبدأوا بتعيين بعض اعضاء المؤتمر لمناصب وحسب أحد بنود الاتفاق ، مما أثار الخلاف بين رجال الاصلاح حول طبيعة العلاقة العربية ـ التركية ، وأكّد الشكوك بنوايا الاتحاديين (كما يبدو من الصرخة الثالثة) .

ويتمثل هذا التفكير في بيان حزب اللامركزية بتاريخ ٩ تشرين الاول / اكتوبر ١٩١٣ ، ففيه اشارة الى عدم وفاء الاتحاديين بوعودهم، والى ان تعيين الزهراوي لعضوية الاعيان اريد به تفريق صفوف الاصلاحيين. ويبين ان الامة العربية عانت ضروباً من المحن والمصائب بسبب الادارة السيئة التي انتهجها الحكم المطلق، وانها قبلت الجور رغبة في بقاء الرابطة العثمانية، واتقاء التفرق الذي يفضي الى ضياع المملكة وانقسامها بين الطامعين فيها من دول الاستعمار، ولكن الصبر له حدود والسبيل للبقاء هو في مشاركة الشعب للحكومة في الادارة. وبعد ان استعرض فشل الترك في تنفيذ الاتفاق اكد البيان على ان السبيل لرقي الامة وسلامتها هو في ان يكون لها حق الاشراف على مرافق بلادها، وحق المشاركة في ادارة مصالحها، وحق التعليم بلغتها وهذه لا تتأتى بغير الادارة اللامركزية، ولذا اجمع الرأي على السعي لتحقيق ذلك بكل الوسائل الممكنة. فالادارة اللامركزية تضمن للعرب الحكم الذاتي من جهة، وبقاء الرابطة السياسية بالدولة العثمانية من جهة اخرى. والبيان لذلك يدعو العرب جميعاً، جمعيات وافراداً، الى الاتحاد في سبيل هذا الهدف، فإن حصلت الامة العربية على مطالبها فستكون مخلصة «والا عملت كل ما في طاقتها للوصول الى حقها في احياء لغتها والحياة بها واحياء ارضها والتمتع بخيراتها». وينتهي البيان بنبرة تهديد واضحة حين يقول «ومن اراد الحياة الشريفة الطيبة لا يلام، واذا سعى لها. نالها بسلام او غير سلام، ومتى ارادت الامة فعلت، ومتى سارت وصلت، وتلك سنة الله في جميع الامم»[٦٨].

ولكن رد الفعل لم يقف عند هذا الحد في النشاط السري. ومن ذلك منشور ينسب الى الجمعية الثورية[٦٩] يخاطب بني قحطان وسلالة عدنان، ويدعوهم الى التنبه والعمل، منددأ بسياسة الاتحاديين بقوة. وهو يناشد العرب «أأنتم نيام؟»، ويبدأ بالاشارة الى ان بلادهم بيعت الى الاجنبي وان مرافقهم (خيراتهم) آلت الى انكلترة وفرنسا والمانيا، وانهم

(٦٨) صدر البيان في القاهرة في ٩ تشرين الاول / اكتوبر ١٩١٣. انظر: الاعظمي، **القضية العربية: اسبابها، مقدماتها، تطوراتها ونتائجها**، ج ٤، ص ٣٥ ـ ٥٣.

(٦٩) لم تتأكد هوية هذه الجمعية من حيث التكوين او البرنامج. انظر: دروزة، **نشأة الحركة العربية الحديثة**، ص ٤٦٢.

يسعون ويكدون ليغتصب الغرب ثمرة اتعابهم ويتركهم يتضورون جوعاً بسبب الاتحاديين الظلمة.

ثم يصرخ المنشور بالعرب «الى متى لا تفقهون انكم صرتم ألعوبة بيد من لا دين له الا قتل العرب وسلب اموالهم! البلاد بلادكم، ويقولون ان الحكم فيها للامة، ولكن الممتنّين عليكم باسم الدستور لا يعدونكم من الامة فهم يسومونكم انواع العذاب من الظلم والاضطهاد». ويعطي المنشور صورة قاتمة لنظرة الاتحاديين للعرب: «انتم في نظرهم كقطيع من الماشية يجزون صوفها ويشربون لبنها ويأكلون لحمها، وبلادكم في نظرهم كمزرعة مستعمرة ورثوها من آبائهم، سكانها عبيد اذلاء لهم». بل ان الاتحاديين يسوقون الشباب العرب لقتال اخوانهم، تارة في اليمن وطوراً في الكرك ومرة في حوران، تأييداً لمطالبهم، وهكذا يسوقون الجيوش «لقتلكم وقتل حريتكم ومحو جنسيتكم العربية الشريفة». ويتساءل المنشور «فإلى متى تسكتون على هذه المظالم وانتم تنظرون الى استئصال شعبكم».

ويحذر المنشور اهل اليمن وعسير ونجد والعراق من كيد اعدائهم (الاتراك)، ولكنه يدعو اهل الولايات السورية والعراقية الى الاتفاق باسم القومية والوطنية[٧٠] ويقول: «ليكن المسلمون والنصارى واليهود منكم يداً واحدة في العمل لمصلحة الامة والبلاد». ويبرر ذلك على اساس من وحدة اللغة والارض: «انكم تقطنون ارضاً واحدة وتتكلمون لغة واحدة فكونوا ايضاً امة واحدة ويداً واحدة».

ويتوسع المنشور في التحذير من اثارة النعرات الطائفية، ويؤكد على الاتحاد والتضامن، فيخاطب العرب المسلمين بأنهم يخطئون خطأً عظيماً «اذا ظننتم ان هذه الحكومة الظالمة الغاشمة اسلامية». فكل حكومة ظالمة هي عدو وخصم للاسلام، فكيف اذا كانت تهدم الاسلام وتستحل سفك دماء المسلمين وتسعى لاماتة لغة الاسلام باسم حكومة الاسلام وخلافة الاسلام، ويضيف: «أليس من المشهور انهم يريدون اماتة اللغة العربية؟.. فإذا ماتت اللغة العربية فكيف يبقى القرآن والسنة، واذا جهل الكتاب والسنة فماذا يبقى من الاسلام؟». ويخاطب العرب غير المسلمين محذراً اياهم من دعاوى من يقول ان العرب المسلمين متعصبون، وان الاتراك اللادينيين افضل؛ ويذكرهم بأن العرب المسلمين اخوانهم في الوطنية، وانه «يصعب عليكم التفاهم مع العلوج الذين هم اعداؤكم واعداء العرب المسلمين في آن واحد»، ويدعوهم للاتفاق مع بني وطنهم وجنسهم.

واخيراً يعلن المنشور عن تأسيس جمعية فدائية تقتل من يقاتل العرب ويقاوم

---

(٧٠) يقول المنشور: «واتفقوا في الولايات السورية والعراقية مع ابناء جنسكم ووطنكم»، والاشارة للعراق وسورية تمثل إتساع جبهة الحركة العربية في الواقع.

الاصلاح العربي. وقد يكون الاعلان لفظياً وحسب، ولكن المهم التحول في مفهوم الاصلاح العربي، فلم يعد الاصلاح على مبدأ اللامركزية الذي يرفضه المنشور ويراه مطلب « التابعين لغلمان الاستانة »، بل « على مبدأ الاستقلال التام وتأليف دولة عربية لا مركزية تعيد سالف مجدنا الغابر وتحكم البلاد بالحكم الذاتي في كل مقاطعة بما يليق بها»(٧١).

يبدو ان المنشور صدر بعد فشل المفاوضات مع الاتحاديين وما رافق ذلك من خيبة. وهو لذلك يؤكد على ظلم الاتراك وتفريطهم بالمرافق والثروات العربية للاجانب، وعلى انكارهم لحقوق العرب وامتهانهم لهم، وعلى ضربهم للعرب ومحاولة تفريق صفوفهم باثارة النعرات.

وهو يعتبر الاتراك (الاتحاديين) اعداء للعرب، ولا سبيل للتفاهم مع العلوج الاعداء، وهم بعد اعداء الاسلام، فلم يعد للرابطة الاسلامية معنى، وعلى العرب ان يتحدوا في اطار القومية وعلى ارضية الوطنية، وان يجابهوا الترك، فلا مجال الآن للحديث عن الاصلاح على مبدأ اللامركزية، بل على مبدأ الاستقلال واقامة دولة عربية تأخذ باسلوب اللامركزية الادارية.

لعل هذا المنشور اول بيان يعتبر الاتحاديين اعداء للاسلام، وقد يكون اول دعوة صريحة لاستقلال العرب. الا انه لا يقدم جديداً في الآراء، وهو في واقعه يعبر عن اتجاه البعض في الحركة العربية الى الاستقلال.

لقد توسعت الحركة العربية، وبخاصة في الدعوة للامركزية، ولكن موقف الاتحاديين من المركزية ومن التتريك لم يتغير بما يذكر. ولعل هذا عزز الحركة العربية السرية التي تركزت في جمعيتي العربية الفتاة والعهد.

ـ ان دخول تركيا الحرب الى جانب الالمان وضع الحركة العربية امام اخطار جديدة. واذا كانت الحرب الروسية ـ التركية في مطلع الربع الاخير للقرن التاسع عشر جعلت السوريين يفكرون بمصير البلاد آنئذٍ، كان طبيعياً ان يفكر العرب في مصير البلاد العربية في المشرق امام الاخطار المنتظرة(٧٢). وكانت تلك الخطوة عاملاً اساسياً في تغذية الاتجاه

---

(٧١) الاعظمي، **القضية العربية: اسبابها، مقدماتها، تطوراتها ونتائجها**، ج ٤، ص ١٠٨ ـ ١١٦؛ دروزة، المصدر نفسه، ص ٤٦٤ ـ ٤٦٧، وجمال باشا، **ايضاحات عن المسائل السياسية التي جرى تدقيقها بديوان الحرب العرفي المتشكل بعاليه**.

(٧٢) انظر رأي الشريف حسين في برقية الى السلطان محمد رشاد يحذر فيها من دخول الاتراك الحرب. انظر: عبدالله بن الحسين (ملك الاردن)، **الآثار الكاملة للملك عبد الله بن الحسين** (بيروت: الدار المتحدة للنشر، [١٩٧٣])، ص ١٠٩.

نحوالاستقلال، وبدا ذلك في تفكير العربية الفتاة والعهد. وجاءت سياسة الارهاب، ثم الاعدامات التي نفذها جمال باشا في سورية لتعزز هذا الاتجاه، ولتدعو العربية الفتاة ورجال الحركة العربية في سورية الى الاتصال بالشريف حسين للقيام بحركة عربية استقلالية[٧٣].

ولسنا هنا بصدد متابعة الخطوات العملية للثورة العربية، او رصد اية تحركات عربية آنذاك، وانما يهمنا ملاحظة الفكر العربي القومي في هذه الفترة. ويمكن القول ان ما ظهر من فكر خلال فترة الثورة العربية او النهضة العربية (كما سميت) يمثل التقاء الوجهة العربية القومية في بلاد الهلال الخصيب، وخاصة آراء العربية الفتاة والعهد، ووجهة الشرفاء وبخاصة الشريف حسين في الحجاز.

لقد كان الحاح الترك على مد خط سكة حديد الحجاز من المدينة الى مكه، وما يرافق ذلك من تأثير على مصالح القبائل العربية التي تقوم بالنقل وتقدم الخدمات على طريق المدينة ـ مكة، واتجاه الاتحاديين الى تجاوز الاوضاع الموروثة لامارة مكة ووضعها الخاص، ورغبتهم في تطبيق سياستهم المركزية على امارة مكة وما يرافق تلك السياسة من اتجاه الى التتريك، عوامل اولى في تحرك الشريف حسين. وجاءت الحرب العامة لتزيد في القلق ولتثير المخاوف على المصير[٧٤]. ثم كانت اتصالات الجمعيات السرية ودعوتها للشريف حسين للتحرك، وبذلك جاءت دعوة الشريف حسين عربية عامة[٧٥].

كانت الوجهة السائدة اثناء الثورة العربية عربية اسلامية، فالعروبة تقترن بالاسلام، وفي العمل لنهضة العرب واستقلالهم خدمة للاسلام. ولعل متابعة المنشورات التي اصدرها الشريف حسين، والمقالات التي نشرت في جريدة القبلة، تعطي صورة عن الافكار والآراء التي رافقت قيام الثورة العربية[٧٦].

اصدر الشريف حسين المنشور الاول للثورة في ٢٠ شعبان ١٣٣٤ / ٢٦ حزيران /

---

(٧٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٦ و١١٣.

(٧٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١١١ وما يليها.

(٧٥) جاء في مذكرات الملك عبدالله ان الاتراك حين طلبوا من الشريف حسين ان يعلن الجهاد المقدس وان يرسل المجاهدين من الحجاز، أجاب بأنه لأجل اعلان الجهاد وارسال المجاهدين ينبغي ارضاء العرب بما تتوق اليه نفوسهم من الوصول الى حقوقهم، وان اول ذلك إعلان العفو العام عن المحكومين السياسيين، ومنح سورية ادارة لامركزية وكذا العراق، والاعتراف للشرافة بمكة بحقها الموروث والمتفق عليه من عهد السلطان سليمان وان تكون وراثية. المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٧٦) انظر: عبدالله بن الحسين (ملك الاردن)، مذكرات الملك عبدالله ١٨٨٢ ـ ١٩٥١، حيث كان له دوره في الثورة. انظر ايضاً: C. Ernest Dawn, *From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism* (Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1973), p. 69 off.

يونيو ١٩١٦، وأعلن فيه الانفصال عن الاتحاديين واستقلال البلاد، ثم صدرت نسخة منقحة له في اواخر شوال ١٣٣٤ في مصر[٧٧]. ويبدو التركيز في النسخة المعدلة على الاتجاه الاسلامي، في حين ان النسخة الاولى فيها اشارات كثيرة الى العرب والعربية[٧٨]. ففي النسخة المعدلة تسود نبرة اسلامية، اذ يبدأ المنشور بالاشارة الى ان امراء مكة المكرمة هم اول من اعترف بالدولة العلية من امراء المسلمين رغبة منهم في جمع كلمة المسلمين، لتمسك السلاطين بالكتاب والسنّة واتباع الشريعة في الحكم، وهذا مفهوم يتمشى وما آلت اليه نظرية اهل السنة في الحكم بعد قيام السلطنة. ثم استولت جمعية الاتحاد والترقي على السلطة، فحاد الاتحاديون عن الدين ومنهج الشرع القويم، فسلبوا السلطان حق التصرف الشرعي، وخالفوا شروط الخلافة، وتجاوزوا الشرع بمخالفة بعض احكامه في امور مثل الميراث والصوم والصلاة والشهادة، اضافة الى تبديد اموال الدولة وتضييع اجزاء من المملكة، والقائهم بها في التهلكة في زجها في الحرب التي أدت الى تجويع اهل الديار المقدسة، وانتهاكهم حرمة البيت، اضافة للظلم وصلبهم واحداً وعشرين من فضلاء المسلمين، ونفي العوائل البريئة ومصادرة اموالهم. لذا لا يمكن ان «نترك كياننا العربي والقومي ألعوبة في ايدي الاتحاديين». وقد يسر الله للبلاد نهضتها لأخذ استقلالها التام، وغايتها نصرة دين الاسلام واعلاء شأن المسلمين، قائمة في اعمالها على اساس الشرع مع استعدادها لقبول ما ينطبق على اصول الدين ويلائم شعائرها من انواع فنون الترقي الحديث.

ولكن النص الاول للمشروع فيه وجهة عربية واضحة، فهو يتهم الاتحاديين بأنهم «مزقوا شمل الامة العثمانية بمحاولة جعل شعوبها كلها تركية بالقوة القاهرة»، وبذلك يندد بسياسة التتريك التي اوقعت بين الترك والشعوب الاخرى. ويهاجم الاتحاديين الذين «خصوا العرب

---

(٧٧) انظر صورة المنشور الاول في: سعيد، الثورة العربية الكبرى: تاريخ مفصل جامع للقضية العربية في ربع قرن، ج ١، ص ١٤٩ ـ ١٥٧؛ ونص هذا المنشور في: محمد امين العمري، تاريخ مقدرات العراق السياسية [نشر باسم اخيه محمد طاهر العمري]، ٣ ج (بغداد: المكتبة العصرية، ١٩٢٤ ـ ١٩٢٥)، ج ١، ص ٢٥٧ ـ ٢٦٨. انظر ايضاً نص المنشور المعدل، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٥. كما ورد النص المعدل في: *R.M.M.*, vol. 46 (1921). وترجمته بالفرنسية، ص ٥ وما يليها. ويذكر العمري ان السلطة البريطانية اقترحت تعديل المنشور الاول واختصاره لما حوى من بعض العبارات. العمري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٦.

(٧٨) وجّه علي بن الحسين انذاراً الى جمال باشا (في ٨ شعبان ١٣٣٤)، جاء فيه: «ان المطالب العربية قد رفضتها الدولة العثمانية، وبما ان الجند الذي تهيأ للجهاد سوف لا يرى عليه ان يضحي لغير مسألة العرب والاسلام، فإذا لم تنفذ الشروط المعروضة من شريف مكة حالاً فلا لزوم لبيان قطع اي علاقة بين الامة العربية والامة التركية، فإنه بعد وصول هذا الكتاب باربع وعشرين ساعة ستكون حالة الحرب قائمة بين الاثنين». انظر: عبدالله بن الحسين، الآثار الكاملة للملك عبدالله بن الحسين، ص ١١٥ ـ ١١٦. يلاحظ هنا التأكيد على المطالب العربية، وربط الجهاد بقضية العرب وبالاسلام.

ولغتهم بالاضطهاد»[٧٩]. وهذا «أعظم ما جنوه على الدين والدولة من الفساد. حاولوا قتل اللغة العربية في جميع الولايات العثمانية بإبطالها من المدارس ومنعها من الدواوين والمحاكم، واصدروا في ذلك آراء كثيرة لقيت من مبعوثي العرب معارضات شديدة». ثم يستطرد المنشور ليجعل ذلك تجاوزاً على الاسلام ذاته اذ يقول «ولا يخفى ان قتل اللغة العربية قتل للاسلام نفسه، فالاسلام في الحقيقة دين عربي، بمعنى ان كتابه انزل باللغة العربية وجعل متعبداً بتلاوته وتدبره وفهمه لا بمعنى انه خاص بالعرب.. وقد قال الله في سورة الرعد ﴿ وكذلك انزلناه حكماً عربياً ﴾»[٨٠].

ويبين المنشور ان الاتحاديين وجدوا في اعلان الاحكام العرفية بعد اعلان الحرب فرصة مكنتهم «من تنفيذ كل ما يريدون في العرب فطفقوا يقتلون ويصلبون من كبراء ونوابغ رجال النهضة العربية الذين اشتهروا بغيرتهم على الامة والدولة من ارباب المعارف والافكار وحملة الاقلام وبارعي الضباط». ثم يشير الى آخر بلاغاتهم بأنهم صلبوا واحداً وعشرين رجلاً في الشام في آن واحد، وهم شهداء مشانق جمال باشا، وبعد ان يورد اسماء بعضهم، يوضح ان الهدف من ذلك «حتى لا يطمع عربي بأن يقول بعدهم ان لغتنا لغة الاسلام». هذا اضافة الى الاغتيالات بين العرب، ونفي العوائل السورية البريئة الى الاناضول حيث ينسى الاطفال لغتهم ويصيرون تركاً، ولعلهم يأتون بترك محل المنفيين فيسهل تتريك البلاد السورية. ثم يتساءل «أي مسلم بل أي بشر يرضى لقومه مثل هذا الظلم والخسف، وقد جعل الله تعالى امر نفي المرء عن وطنه مقارناً لأمر قتاله ليرتد عن دينه، وسبباً لمشروعية القتال، فقال تعالى في تعليل الجهاد: ﴿ اذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا.. ﴾.. الخ الآية».

ثم يعود المنشور للتاريخ ليبين دور العرب فيه. فأفضل دول الاسلام «دول اسلافنا العربية»، ويذكر بأن الخلافة في الاصل عربية، وان العرب قبلوا بالدولة العثمانية رغم خذلانها اللغة العربية وانتحالها منصب الخلافة حرصاً على ان يكون للاسلام دولة قوية تحفظ استقلاله وتنفذ شرعه[٨١]. ولكن الاتحاديين عرضوا استقلال الدولة للزوال، ولم يبقوا على احكام الشرع، ولا على استقلال السلطان، فلم يبق سبب لاحتمال ظلمهم وطغيانهم الذي بلغ الحرم. ثم يقرن المنشور بين ذل العرب وذل الاسلام مستشهداً بالحديث « اذا ذلت العرب ذل الاسلام».

---

(٧٩) العمري، تاريخ مقدرات العراق السياسية، ج ١، ص ٢٥٧ - ٢٥٨.

(٨٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦١.

(٨١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦١ - ٢٦٣. وجاء في المنشور: «اننا قد وصلنا الى حال من الخطر لم يسبق لها في الاسلام نظير. كان لنا دول عزيزة افضلها دول اسلافنا العربية وقد ورثتها الدولة العثمانية، فكنا نحن العرب احرص الناس على حياتها، على كونها هي التي خذلت اللغة العربية، وانتحلت لنفسها منصب الخلافة دون الدول التركية والكردية قبلها... كل ذلك حرصاً منّا ومن العرب كافة على ان يكون للاسلام دولة قوية تحفظ استقلاله وتنفذ شرعه ولو في الجملة». المصدر نفسه، ص ٢٦٤ - ٢٦٥.

ويتوصل المنشور الى ان «امر حماية الحجاز من هذا البغي والعدوان، واقامة ما فرضه الله فيه من شعائر الاسلام، ووقاية العرب والبلاد العربية من عاقبة الخطر الذي استهدفت له الدولة العثمانية بسوء تصرف هذه الجمعية الباغية ـ كل ذلك لا يتم تداركه الا بالاستقلال التام وقطع كل صلة بهؤلاء المتغلبين السفاكين..».

وينتهي المنشور بنهاية النسخة المختصرة منه، باستثناء نقطة واحدة لها دلالتها وهي المساواة الشرعية في الحقوق بينهم وبين غير المسلمين[٨٢].

ويلاحظ ان المنشور بصورته الاصلية يتضمن الخطوط الاساسية للفكر العربي القومي : من انكار شديد للتتريك ودوره في اثارة الخلاف، ومن تأكيد على العربية، ومن اشارة الى دور العرب في التاريخ وترابط بين عز العرب وعز الاسلام، وانكار لما حل بالعرب من اضطهاد وتقتيل وتشريد، ومن تعريض البلاد العربية للخطر بدخول الحرب. واذا كان العرب قبلوا بالدولة العثمانية ورضوا بانتحالها للخلافة ـ وهي عربية ـ في سبيل الحفاظ على الاسلام، فإن الاتحاديين خرجوا على الدين وخالفوا الشريعة وسلبوا السلطان سلطته الشرعية ومزقوا شمل الامة العثمانية، فلم يبق مجال للرابطة الاسلامية مما اوجب على العرب الانتصار للاسلام وحماية البلاد العربية. وبعد، فالمنشور يؤكد المساواة في الحقوق بين المسلمين، وهو اتجاه يتردد في الفكر العربي في هذه الفترة.

لقد كان هذا المنشور بيان الثورة، يوضح ظروفها ويرسم اتجاهها ويعبر عن مفاهيمها. وقد اصدر الشريف حسين مناشير اخرى تتجاوز العشرة نشرت كلها (عدا الاول) في جريدة القبلة[٨٣]، فالمنشور الثاني يبين خطأ دخول الدولة العثمانية الحرب، وتعريضها للخطر الناجم عن ذلك وضرورة السعي للخلاص منه، مما يبرر الثورة[٨٤].

وأما المنشور الثالث فيذكّر بالمنشور الاول (المفصل) ويؤكد انه الاصل، يخاطب المنشور «ابناء بلادنا خاصتهم وعامتهم.. وحاضرهم وباديهم، في حقيقة الوضع، ليبين ان مقتضيات

---

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(٨٣) يرد في: *R.M.M.*، ان النسخة الاصلية هي النسخة الموجزة، وان النسخة المفصلة عملت (بطلب من ممثل الشريف في القاهرة) من قبل صاحب المنار، وان هذه النسخة لم تعتمد، وهذا عكس ما ذكره سعيد في: **الثورة العربية الكبرى: تاريخ مفصّل جامع للقضية العربية في ربع قرن**، ج ١، ص ١٤٩ ـ ١٥٧، وما ذكره العمري. والاشارة الواردة في المنشور الرابع الى ما جاء في السطر الخامس والعشرين من المنشور الاول من تجاوز على حجرة الرسول لا ترد في النسخة المختصرة بل في النسخة المطوّلة. ويلاحظ ان خطبة صاحب المنار في مكة فيها اشارات تشبه بعض ما ورد في المنشور (بصدد العربية، وموقف امراء مكة) ولكن الخطوط العامة متباينة، فالنظرة العربية اوضح في المنشور. انظر: العمري، **تاريخ مقدرات العراق السياسية**، ج ١، ص ٣٢٧ وما يليها.

(٨٤) انظر: *R.M.M.*, vol. 50 (1922), p. 74.

وأيهم من مناشير الشريف الاربعة الاولى (حتى ٥ آذار/ مارس ١٩١٧ / ١١ جمادى الأولى ١٣٣٥).

الدين والقومية والانسانية حتمت الثورة». وهنا تتكرر الاشارة الى سوء تصرفات الاتحاديين، من اضاعة البلاد، واستهتار بالدين، وما ارتكبوه من اعمال الشنق والتعذيب ومصادرة الاموال وانتهاك الحرمات، اضافة الى سلب السلطة من اهلها، مما اوجب الخروج عليهم، فالخروج على الظالمين واجب، استناداً الى قول الرسول (ص) «ان الناس اذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه اوشك ان يعمهم الله بعقاب منه». واضاف الى ذلك اشارة الى قول آخر للرسول (ص) «خيركم المدافع عن عشيرته»، وهكذا خار الله للحسين «ان ننهض بأمتنا للأخذ على أيدي الظالمين. . . ودفع السوء عن عشائرنا وجماعاتنا العربية» بعد ان تبينت عداوة الاتحاديين للغة العربية وللجنسية (القومية) العربية. والمنشور هنا يشير الى الامة العربية لأن الحسين يعلم فيه «امتنا المخلصة «بسروره» من غيرتها الاسلامية وحميتها العربية»[٨٥].

وهكذا اعتبرت الثورة على سوء سياسة الاتحاديين ومظالمهم واجبا يقتضيه الدين والقومية، فكانت الثورة العربية للنهوض بالأمة العربية، ولدفع السوء عن عرب الحجاز وغيرهم من الجماعات العربية بعد أن تعرضت لعداء الاتحاديين لجنسيتها (قوميتها) وللغتها العربية.

ولم يأت المنشور الرابع بجديد، بل ركّز على تجاوز الاتراك على حجرة الرسول ونهب محتوياتها[٨٦].

ان وجهة المناشير عربية اسلامية، فهي تكشف عن ترابط بين العروبة والاسلام، وترى في الاسلام قوة للامة العربية وسنداً للقومية العربية، كما انها ترى في النهضة العربية عزاً للاسلام وسبيلاً للعودة الى الشريعة.

بعد هذا يجدر النظر الى جريدة **القبلة**، لسان الثورة، التي بدأت في الصدور يوم الاثنين ١٥ شوال ١٣٣٤ / ١٥ آب / اغسطس ١٩١٦ لنرى الفكر المتمثل فيها[٨٧].

يلاحظ في الاعداد الاولى للقبلة نقد لاستبداد الاتحاديين ولسياساتهم المفرقة والضارة، وتنديد بخطة التتريك والصهر / الاتحادية، واستنكار للاتجاه الطوراني ولتهجم الاتراك على العرب وعلى دورهم التاريخي، ولاستهانتهم بالدين[٨٨]، وفي ذلك صدى للكتابات العربية.

---

(٨٥) القبلة، العدد ٣١ (٤ صفر ١٣٣٥).

(٨٦) صدر المنشور في جمادى الاولى ١٣٣٥ انظر: العمري، **تاريخ مقدرات العراق السياسية**، ج ١، ص ٣٦٠ ـ ٣٦٣، والقبلة، العدد ٥٨ (١١ جمادى الاولى ١٣٣٥).

(٨٧) يظهر اسم محب الدين الخطيب مديراً مسؤولاً للقبلة من العدد الثاني (الخميس ١٨ شوال ١٣٣٤)، وهي جريدة تصدر مرتين في الاسبوع، الاثنين والخميس.

(٨٨) انظر مثلاً: القبلة، العدد ١ (١٥ شوال ١٣٣٤)؛ العدد ٢ (١٨ شوال ١٣٣٤)؛ العدد ٤ (٢٥ شوال ١٣٣٤)؛ العدد ٩ (١٤ ذي القعدة ١٣٣٤)، والعدد ١١ (٢١ ذي القعدة ١٣٣٤).

وتجعل القبلة رسالتها خدمة الاسلام والعرب[٨٩]، فهي ـ كما جاء في افتتاحية مطلع عامها الثالث «تسعى وراء خدمة الاسلام في اقطار المعمورة، وتجدّ في سبيل ترقيتهم وتقدمهم، وتجاهد لاعلاء شأن الامة العربية»[٩٠]. ولكن يبدو من متابعة القبلة ان خدمة الاسلام تأتي عن طريق نهضة العرب وعزتهم. فالعنصر العربي «لا يزال أصلح العناصر الاسلامية للقيام بأمر الاسلام واعادة مجده الى الانام»، ويجب أن يعلم المسلمون كافة أن أية دولة تنشأ في أي مكان وزمان لا تدوم ولا يحسن وضعها ان لم يكن العرب بناتها ومدبري أمورهاوالروح التي تتخللها ولن يعتز بها الاسلام ولا يثبت هديه بين الانام الا العرب[٩١]. وجاء في كتاب مفتوح نشر (افتتاحية) في القبلة، ان العاملين في الحركة العربية لا يخدمون شخصاً أو أسرة« ولكننا عرب نخدم العرب ومسلمون نسعى للمسلمين . . . وغاية أملنا أن يعود عز العرب على العرب وترجع سلامة الدين للمسلمين»[٩٢].

وتشير افتتاحية اخرى الى يقظة العرب في بلاد الهلال الخصيب، وتجعل مظالم الاتحاديين وفظائعهم، وجرائدهم وكتبهم واناشيدهم سبباً رئيسياً في ذلك، وتناشد العرب بأن وقت النهضة حان وان وقت الاتحاد ازف «فانصروا دينكم وجنسكم والتفوا حول الراية العربية المنصوبة في بطاح الحجاز حتى اذا وضعت الحرب اوزارها كنتم ركن الدنيا وعضد الدين كما كان اسلافكم في العالمين»[٩٣].

يتبين ان الثورة عربية في طبيعتها وفي عناصرها من جهة، وهي لخدمة الاسلام من جهة اخرى، بعد ان اتخذ الاتحاديون الطورانية وخالفوا الاسلام. فهي ثورة لنهضة العرب ولاعادة دورهم القيادي في الاسلام. وقد عبر عن هذه الفكرة كتاب الشريف حسين (الملك الهاشمي) الى الشيخ علي الغاياتي: «اننا لم نقصد بنهضتنا هذه غير خدمة الاسلام بالعرب لما

---

(٨٩) انظر مثلاً: القبلة، (١٠ جمادى الاولى ١٣٣٦).

(٩٠) القبلة، العدد ٢٠٠ (١٧ شوال ١٣٣٦) بمناسبة مرور سنتين على صدورها.

(٩١) انظر: «الافتتاحية: مكانة العرب في العالم الاسلامي،» القبلة، العدد ٤ (٢٥ شوال ١٣٣٤)، وجاء فيها: «وليعلم المسلمون حيثما كانوا واينما وجدوا ان كل دولة تنشأ في اي بقعة من بقاع الارض وفي اي زمن من الازمان اذا لم يكن العرب بناة اساسها واركان بنائها وعمد صروحها ومدبري امورها ومديري حركتها واليد العاملة فيها والقوة التي ترتكز عليها والروح التي تسري في مفاصلها والامل الذي تتفرع عنه اغصانها وتنموعليه افنانها، فهي دولة لا تدوم ولا يحسن حالها ولا تسعد رعاياها ولا يعتز لها الاسلام ولا يثبت هديه وارشاده بواسطتها بين الانام ولا تقوم بما ندب اليه العرب ربّ العالمين من جعلهم هداة مرشدين وأئمة وارثين وزعماء معلمين وقادة ناصحين وسادة عادلين». انظر: للمقارنة: عبدالله بن الحسين، مذكرات الملك عبدالله ١٨٨٢ ـ ١٩٥١، ص ١٤ و٤٩، حيث يصف الثورة بقوله: «كانت ثورة حق للدفاع عن الاسلام، ثم لتبويء العرب المقام الذي خصهم الله به حيث قال في كتابه العزيز ﴿ كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾ ».

(٩٢) القبلة، العدد ٦ (٣ذي القعدة ١٣٣٤).

(٩٣) القبلة، العدد ٥٢ (١٩ ربيع الاول ١٣٣٥).

تحقق لنا من نيات الاتحاديين السيئة نحو كليهما. فليس تيار حركتنا ومنشأ قيامنا غير مصلحة وكيان جامعة محض بلادنا العربية بدون تفريق بالمذاهب، وهذه هي الغاية القصوى دون سواها».

ولذا كان طبيعياً ان يزداد التأكيد على العروبة وعلى الاتجاه القومي في القبلة . فهي تنشر رسالة (نيل الارب في فضل العرب) مسلسلة في اعدادها، «جمع فيها (مؤلفها) ما ورد في كتب السنة وكلام الائمة في فضل العرب ودحض مزاعم اعدائهم»[٩٤].

والعرب في القبلة امة عريقة، لها تاريخ حافل وحضارة، وتتميز بقابلية خاصة على بث روح العلوم والآداب والتهذيب في الشعوب الاخرى[٩٥]. ويرجع احد الكتاب الى تاريخ العرب ليبين دورهم السياسي والحضاري في التاريخ، فيستعرض الدول والحضارات التي كونوها قبل الاسلام ـ بدءاً بالدولة البابلية التي اسسها حمورابي «وهو عربي ودولته الدولة العربية الاولى»، الى دول العرب وحضارتهم في اليمن الى غيرها حتى ظهور الاسلام، ويبين انهم كونوا الدولة والحضارة بالاسلام، ونشروا العلم وأفادت اوروبا منهم، وينتهي الى «ان العرب، كما سادوا قسماً عظيماً من الارض بقوتهم، سادوا العالم بمدنيتهم وآدابهم وعلومهم»[٩٦].

والامة العربية مطبوعة على الحرية مجبولة على الشمم، وتلك اخلاقها في صميم الجاهلية. وقد حافظوا على انسابهم، ولم يفقدوا جرثومة استقلالهم، اذ فشل الغزاة في اختراق جزيرتهم، ولم يخضعوا في ادوار التاريخ كلها لحاكم غير عربي، (وان كانوا خضعوا لدولة آل عثمان فإنه خضوع الحليف لحليفه)[٩٧]. فالعرب كانوا احرص الشعوب على الاستقلال واسرعهم للاجابة لدواعي الوحدة والاتفاق، «فهل يعجزهم اليوم ان يكونوا امة واحدة موفقة بين اغراضها، مستقلة في ديارها، عزيزة الجانب في مواطنها»[٩٨].

واذا كانت القومية الآن اساس تكوين الامم والممالك، فقد كان العرب اسبق الامم

---

(٩٤) كتب هذه الرسالة جميل العظم، وفيها اقتباسات من الحافظ العراقي في (فضل العرب) ومن ابن المقفع، وابن قتيبة في رسالته (العرب). ومما ورد فيها: «بقاء العرب نور الاسلام»، «ذل العرب ذل الاسلام»، «من غش العرب حرم الشفاعة»، و«هلال العرب من اشراط الساعة». انظر: القبلة، العدد ١١ (٢١ ذي القعدة ١٣٣٤)؛ العدد ١٢ (٢٤ ذي القعدة ١٣٣٤)؛ العدد ١٣ (٢٨ ذي القعدة ١٣٣٤)؛ العدد ١٤ (غرة ذي الحجة ١٣٣٤)، والعدد ١٦ (ذي الحجة ١٣٣٤).

(٩٥) القبلة، العدد ٢ (١٨ شوال ١٣٣٤)، والعدد ١١ (٢١ ذي القعدة ١٣٣٤).

(٩٦) «ايها العرب الكرام هلموا الى تاريخكم فارجعوا اليه»، افتتاحية بقلم مؤرخ اسلامي كبير، القبلة، العدد ٢١ (٢٩ ذي الحجة ١٣٣٤).

(٩٧) القبلة، العدد ١٩ (٢٢ ذي الحجة ١٣٣٤)، والعدد ١ (١٥ شوال ١٣٣٤).

(٩٨) القبلة، العدد ٢١ (٢٩ ذي الحجة ١٣٣٤).

الى القومية كما ينطق بذلك تاريخهم[٩٩]. وهذا واضح منذ العصر الجاهلي، ومتى تسرب لدولهم الوهن انكمشوا الى جزيرتهم «حريصين على جنسيتهم (اي قوميتهم) حرصهم على اصولهم وانسابهم ولغتهم». ومع تدهور وضعهم قبيل الاسلام وتفرقهم الى قبائل مختلفة مشتتة، الا ان هذه كانت «لا تفارقها الروح العربية والنعرة الجنسية ابداً». وكان لهذه الروح حكم على نفوس العرب وعواطفهم فوق حكم العصبيات، وهذا يتمثل في اجتماع القبائل في موسم معين في سوق عكاظ التي « لاتفتأ تذكرهم في كل سنة بالوحدة الجنسية (اي القومية) ووجوب الاستمساك بعروتها التي لا تنفصم». وهذه العادة في تناسي الاحقاد وترك الخصام عند القيام بالواجب المقدس، «وهو واجب الاحتفاظ باللغة التي تقوم بها الذات القومية، ثم شد اواصر الآخاء العربي في وقت معلوم كل سنة، هو الذي مكّن روح الوحدة وجعل من السهل ضم اجزائها المتفرقة عند الحاجة»[١٠٠].

هكذا يذهب الكاتب الى ان الروح القومية اصيلة في العرب منذ العصر الجاهلي والى ان اللغة اساس الذات القومية، وانها مع النسب ولحد ما الموطن (الجزيرة العربية)، عناصر رئيسية في تكوين الامة. وهناك آراء اخرى عن روابط الامة، فقائد الفرقة العربية في رابغ - في خطاب له - يعتبر الوطن والجنس واللغة والدين والتاريخ مقومات للامة او روابط لها[١٠١]. ويدعو احمد شاكر الكرمي الى تحقيق الجامعة العربية، اي جمع كلمة امة عظيمة ذات تاريخ مجيد، ويبرر ذلك قائلاً «ان الامة العربية ترجع الى اصل واحد، وتتكلم بلغة واحدة، وهذا من اهم دواعي اجتماع الامم»، ولا يرى في اختلاف الاديان والعقائد عقبة في سبيل الجامعة، لأن الدعوة جنسية عنصرية (اي قومية)[١٠٢].

وينتظر، مع تأكيد الاتجاه القومي في القبلة، ان توضح طبيعة القومية في نطاق الاتجاه العربي الاسلامي. جاء في افتتاحية لها ان الامم ترى في هذا العصر ان الجامعة الجنسية من اقوى اسباب اجتماع الامم ومن امتن روابط اتحاد الشعوب فأخذت تعمل على احياء الرابطة الجنسية وايقاظ الشعور القومي بين افرادها.

ولكن الجامعة الجنسية نوعان - نوع لا ينافي روح الدين ولا يخالف اوامره «وهو ما كان الغرض منه ايجاد التآلف والاتحاد والتآخي، واحياء روح التضامن والتعاضد بين افراد الامة، على شريطة ان لا يتجاوز ذلك الى ظلم السوّى والحاق الضرر بالغير»، وهذا هو النوع الذي تدعو اليه وتسعى

---

(٩٩) القبلة، العدد ١ (١٥ شوال ١٣٣٤).

(١٠٠) القبلة، العدد ٣٧ (٢٥ صفر ١٣٣٥). وهو عند ذكره الدين يشير الى تسامح الاسلام وحفظ حقوق اهل الولايات الاخرى، ويبين ان الاسلام لم يفرق بين المسلم وغيره الا في امور معلومة لا تأثير لها على جامعتهم العربية في شيء.

(١٠١) القبلة، (١٠ جمادي الاولى ١٣٣٦).

(١٠٢) احمد شاكر الكرمي، «قل لا يستوي الخبيث والطيب،» القبلة، العدد ١٨٤ (١٧ شعبان ١٣٣٦).

لتحقيقه، وهذا «هو النوع المحمود الذي قامت على اساسه الدول العربية في صدر الاسلام».

اما النوع الثاني، «وهو ما كان الغرض منه احياء العصبيات الباطلة وايجاد روح الانانية الممقوتة في الامة وانماء حب الاعتداء على الغير في نفوس افرادها» فقد جاء الدين الحنيف بالنهي عنه وتقبيحه. وهذا ما يدعو اليه الطورانيون تقليداً للالمان في مغالاتهم في الدعوة الى الجامعة الجنسية، والتي من اغراضها سيادة العالم والسيطرة على الكون واستعباد كل امة تحول دون الوصول الى اغراضهم.

وهكذا تؤيد القبلة القومية العربية التي تدعو الى جمع شمل الامة والنهوض بها ولا تريد اذى للغير، وهي جامعة تتمشى والاسلام، بل هي اصيلة في العرب، على اساسها تكونت دولهم في صدر الاسلام، واليها ارتاحت الشعوب من مختلف الاجناس والاديان. اما القومية المتطرفة العدوانية مثل الطورانية والتي تسعى الى استعباد الغير فهي مرفوضة دينياً وانسانياً. ولهذا التحليل ما يعضده في القبلة، بين مقالات وتصريحات، فالملك الهاشمي (الشريف حسين) يصرح في ٣ محرم ١٣٣٧ - «لقد كان القصد من هذه النهضة رضاء الله تعالى واعطاء القومية العربية حقها من الخدمة بانقاذ بنيها وحفظ اوطانها، وان اذعان العرب لقوميتهم من اخص مآثرهم واقدم سجاياهم، فهم من عشاق الاستقلال القومي من قبل ومن بعد»[١٠٣].

وتشير افتتاحية اخرى في القبلة الى «وجود الروح العربية حية في صدور اهلها وان تمادى بها الزمن وترادفت عليها المحن»، وتنوه بتوافد الشباب العرب من كل صوب للتطوع وحمل السلاح للدفاع عن حرمة الوطن وشرف الامة[١٠٤].

وتكثر الاشارات الى امجاد العرب في التاريخ، والى ان الضعف اصاب المسلمين بتفرق كلمة العرب وتسلط الاعاجم في الدولة، والى ان الامة العربية لا يمكن ان تعيش خاضعة لحكم اجنبي من غير ابناء جنسها[١٠٥]. وهكذا فإن الحركة العربية قامت بالعرب ولأجل فائدة العرب ولمصلحة بلاد العرب[١٠٦]، وبالتالي فإن الدعوة للجامعة العربية تهدف الى جمع كلمة امة عظيمة ذات تاريخ مجيد[١٠٧]. وتصرح القبلة في افتتاحية لها «ولقد علم كل

---

(١٠٣) القبلة، (٤ محرم ١٣٣٧). وقد سبق للشريف حسين ان قال اثر خطبة لرشيد رضا امامه في الحجاج: «ان هذه النهضة عربية تشمل كل عربي كائناً من كان على شريطة ان يكون صادقاً لوطنه مخلصاً لقومه» القبلة، العدد ١٧ (١٥ ذي الحجة ١٣٣٤).

(١٠٤) القبلة، العدد ٢٦ (٢٧ محرم ١٣٣٥).

(١٠٥) القبلة، العدد ١٧ (١٥ ذي الحجة ١٣٣٤)؛ العدد ٣٧ (٢٥ صفر ١٣٣٥)، وكلمة الامير عبدالله في: العدد ٢٨ (٢٤ محرم ١٣٣٤).

(١٠٦) القبلة، العدد ٣ (٢٨ ذي القعدة ١٣٣٤).

(١٠٧) القبلة، (١٠ جمادى الاولى ١٣٣٦).

من يقرأ جريدتنا القبلة، من اول ظهورها، عظيم حرصنا على جمع كلمة اهل البلاد العربية وشدة سعينا وراء لمّ شعثهم»[١٠٨]،وهي تستشهد بقول الشريف حسين«نحن عرب قبل ان نكون مسلمين»[١٠٩]، لتبين ان النهضة لكل العرب دون تمييز. وتورد ايضاحات الشريف حسين الموجهة لأبناء سورية «واني اذا ذكرت ابناء سوريا فلا افرّق بين احد منهم بمذهب او غيره، بل كلهم في نظري سواء لأن وحدة القومية هي جامعة التفاهم وتبادل المصالح. وطالما قلت ان العرب عرب قبل ان يكونوا مسلمين او مسيحيين او موسويين.... فإذا كان احد قد اساء فهم هذه الحقيقة او تفهمها فيكون قد اساء... الى العرب الذين اثبت تاريخهم ان اختلاف الدين لا يمكن ان يكون سبباً لهضم حق او لحط من كرامة او لغير ذلك من مطالب الحياة الاجتماعية الهنيئة»، وخلص الى ان البلاد لأهلها يتمتعون بكل حقوقها فلا يفرق بينهم في الحقوق والواجبات [١١٠]. وتشير الكتابات في القبلة الى هذه المساواة وتؤكدها[١١١].

ويجدر هنا ان يذكر ان الشريف حسين بويع (في ٢ محرم ١٣٣٤) ملكاً للعرب، «يعمل بكتاب الله وسنّة رسوله»، ومرجعاً دينياً لهم ريثما يقر قرار العالم الاسلامي بشأن الخلافة[١١٢]. وهذا يذكر بفكر الكواكبي بان تكون الخلافة عربية، تقتصر سلطتها على الحجاز، ولكنها المرجع للمسلمين في الشؤون الاسلامية في حين تبقى السلطة في البلاد الاسلامية بأيدي امراء المسلمين.

« ولا بد من ان يلاحظ هنا ان القبلة لم تكن تعبر عن فكرة جمعية او حزب، وان يكن رئيس تحريرها محب الدين الخطيب من العربية الفتاة، اذ ظهرت فيها كتابات لافراد لا ينتسبون لأي تنظيم، وهم يعبرون عن آرائهم في تيار الفكر العربي عامة، ومع ذلك فإن القبلة تعطي فكرة عامة عن هذا الفكر في نطاق الحركة العربية اثناء الثورة.

ودراسة الظروف المؤدية للثورة العربية تشعر بالتقاء بين وجهة الشريف حسين ابتداء وبين اهداف الجمعيات العربية السرية وبخاصة العربية الفتاة.

كانت شكوى الشريف حسين ابتداء من محاولة الاتحاديين تقليص امتيازات الشرافة وحقوقها ومحاولتهم فرض النظام الاداري المركزي، اضافة الى اتهام الاتحاديين باهمال

---

(١٠٨) القبلة، العدد ١٧٧ (٢١ رجب ١٣٣٦).
(١٠٩) القبلة، (٢ ربيع الاول ١٣٣٦).
(١١٠) القبلة، (٤ محرم ١٣٣٧).
(١١١) انظر مثلاً: القبلة، (٢ ربيع الاول ١٣٣٦)، و(١٠ جمادى الاولى ١٣٣٦). ومثل هذا التأكيد وارد لإبعاد اي انطباع بأن الحركة لفائدة المسلمين وحدهم.
(١١٢) القبلة، العدد ٢٢ (٣ محرم ١٣٣٥).

الدين[113]. وبعد الاتصال بالجمعيات العربية السرية صارت الوجهة العربية عامة، ولغرض استقلال البلاد العربية كما جاء في رسالة الشريف حسين الى السير هنري مكماهون (في ٢ رمضان ١٣٣٣ الموافق لـ ١٤ تموز / يوليو ١٩١٥)[114].

فالاتجاه العام في فترة الثورة العربية عربي اسلامي، يرى الترابط العضوي بين العروبة والاسلام، والتوافق بين القومية العربية والاسلام. فبالاسلام كان دور العرب الكبير في التاريخ، وبالعرب كان عز الاسلام وقيام خير دوله وحضارته. وفي عصر القوميات يجد العرب في القومية العربية سبيل نهضتهم ووحدتهم، خاصة وان اعتزاز العرب بلغتهم والحفاظ على اصولهم عريقٌ فيهم. وبهذه النهضة حفاظ على الاسلام ورفع لشأنه، وبنهضة العرب القومية وبوحدتهم يمكن لهم استعادة دورهم المركزي الرائد في العالم الاسلامي. هذا والقومية العربية ايجابية تحررية انسانية، تنكر الاعتداء على الغير او استغلالهم، فهي لذلك تتمشى والاسلام.

وبعد ففي اسباب الثورة العربية على الاتحاديين ما يتمشى والفكر الفقهي المتأخر، الذي يقول بشرعية السلطنة على اساس التفويض، ما دامت تطبق الشريعة وتحمي ديار الاسلام، وفي ذلك تبرير للتسليم بادعاء العثمانيين للخلافة، وهي عربية اصلاً. ولكن مخالفة الاتحاديين للشريعة، وتمزيق المسلمين والتفريط بدار الاسلام ـ اضافة الى التنكر للعربية، لغة القرآن ـ كل ذلك اوجب الخروج على الاتحاديين لحماية الشريعة وللنهوض بالعرب وحماية بلادهم.

وكان الهدف العملي المباشر للحركة العربية هو جمع كلمة العرب وتوحيدهم واستقلال البلاد العربية في المشرق، في حدود رسمتها العربية الفتاة[115]. وهي في هذا تعبر عن التحول الذي مرت به الحركة بعد نشوب الحرب العالمية الاولى.

ومع ان الشريف حسين بويع ملكاً على العرب، فقد فُتح الباب لاعادة الخلافة للعرب، وذلك بقرار من المسلمين عامة، وهذا يشعر بأن فكرة الخلافة العربية كانت قائمة في الفكر ولكن المناداة بها اعتمدت على تطور العلاقة بين الترك والعرب.

---

(١١٣) انظر حديث عبد الله بن الحسين مع كتشنر في ٥ شباط / فبراير ١٩١٤، في: سليمان موسى، المراسلات التاريخية، ١٩١٤ ـ ١٩١٨: الثورة العربية الكبرى (عمان: نشر المؤلف، ١٩٧٣)، ص ١٢، ورسالة عبد الله بن الحسين الى ستورز بتاريخ ٢٠ تشرين الأول / اكتوبر ١٩١٤ في: المصدر نفسه، ص ٢٥ ـ ٢٦، ورسالة ستورز الى الشريف عبد الله في ١٢ ذي الحجة ١٣٣٢، في: المصدر نفسه، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(١١٤) موسى، المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٢.

(١١٥) انظر: عبدالله بن الحسين، الآثار الكاملة للملك عبدالله بن الحسين، ص ١١٢.

وكان منتظراً في ظروف الثورة العربية ان تركز المناشير والكتابات على نقطتين أولاهما تبرير خروج العرب على الدولة العثمانية (وهي اسلامية)، من منطلقات اسلامية اولاً وعربية ثانياً، وثانيتهما ايضاح ان القومية العربية تتمشى والاسلام بل ان القومية العربية في اتجاهها للنهوض بالعرب انما تخدم الاسلام.

ولئن ساهم قيام الحرب العامة الاولى في اتجاه الحركة العربية الى المناداة باستقلال البلاد العربية (العثمانية) في المشرق في اطار دولة واحدة، فإنها انتهت بتجزئة البلاد العربية بين الدول الغربية وتوسع الموجة الغربية في الفكر والاقتصاد والمؤسسات، وتحقيق اطماع الصهيونية في فلسطين، واثارة اتجاهات متباينة في البلاد العربية.

ولئن كان هناك اتجاه لاعادة الخلافة للعرب، وطموح لأن يستعيدوا دورهم التاريخي المركزي في عالم الاسلام، فإن هيمنة الغرب ضربت ذلك. ثم جاء الغاء الخلافة (١٩٢٦) من قبل الاتراك وما رافق ذلك من كتابات ونقاش حول طبيعة الخلافة لينهي الدور التاريخي لهذه المؤسسة وللاحتمالات الفكرية والسياسية التي ترتبط بها. لقد كانت الحرب العامة الاولى نهاية مرحلة في نشأة القومية العربية.

خاتمة

اتجهت الدراسة الى التعرف على اصول الوعي العربي وتطوره في التاريخ لتتبين ظروف نشأته وسيره وصلته بالاتجاه القومي في العصر الحديث.

لقد شهد العرب في تاريخهم فترات من التجزئة والضعف والغزو الخارجي، وشهدوا فترات من الوحدة والقوة والازدهار، ومن المهم معرفة عناصر الوحدة والتماسك والحيوية عبر هذا التاريخ، وطبيعة الروابط والمقومات التي تشدهم وتطورها او تحولها في الظروف والاوضاع المتبدلة، للتعرف على تكوين الامة العربية في التاريخ وصور تعبيرها عن ذاتها في فترات التاريخ وفي الحاضر.

كانت الجزيرة مهد العرب، وعرفت في التاريخ بجزيرة العرب، وكانت هذه الجزيرة موطن شعوب اخرى سبقتهم في الخروج الى الشمال والغرب، وكون بعضها حضارات في القدم. وكانت هذه الشعوب تتكلم بلغات هي والعربية من اصول واحدة، وتطورت لغاتها بعد خروجها، وبقيت العربية في مهدها اقرب الى الاصل. وقد تعربت عامة هذه الشعوب فيما بعد، كما دخل جل تراثها في الحضارة العربية الاسلامية، كل هذا يجعل هذه الشعوب عروبية ثم عربية.

ودارت حياة العرب ودورهم في القدم حول محورين: الاول مناخ الجزيرة وطبيعتها الجغرافية - بين صحاري وبواد وسهول - واحاطتها بالبحار من ثلاث جهات، وهذا حفظ قلب الجزيرة من الغزو الخارجي وابقى للعربية نقاءها وجعل العرب سريعي التكاثر في البيئات البدوية، مما مكّنها ان ترفد المجتمعات الحضرية وان تفيض على الاطراف، فكانت البداوة مصدر حيوية وفتوة متجددة للمجتمعات العربية.

والثاني موقع الجزيرة الجغرافي الوسط في العالم القديم، ومرور طرق التجارة الدولية بها. وهذا، مع وضع الجزيرة الاستراتيجي، مكّن العرب، وخاصة عرب جنوب الجزيرة والخليج، ان يكونوا وسطاء في التجارة الدولية وان يسيطروا على طرق التجارة هذه فترات طويلة. وكانت التجارة الدولية عاملاً اساسياً في رخاء العرب منذ الالف الاول قبل الميلاد، واستمرت كذلك وبصورة اقوى بعد ظهور الاسلام ودخول الطرق الرئيسية الدولية في نطاق سيطرتهم، حتى القرن الخامس عشر. كما ساعدت طرق التجارة الداخلية وما اتصل بها من اسواق على التواصل بين المجتمعات العربية في الجزيرة، وساهمت في توثيق الروابط الاجتماعية والادبية وفي قيام لغة ادبية مشتركة.

وكانت للعرب كيانات ودول منذ الالف الاول قبل الميلاد. ورغم ما تعرضوا له من ضغظ الدول الكبرى في المنطقة ومحاولاتها للسيطرة على اطراف الجزيرة او على طرق التجارة الا ان دولهم في الجنوب اتصلت حتى القرن الخامس للميلاد، كما ان كيانات اخرى لهم استمرت لقرن بعد ذلك. وبقيت ذكرى هذه الدول، وذكرى حريتهم في قلب الجزيرة، مصدر اعتزاز لهم، وقوت الروح الاستقلالية فيهم.

وفي هذه الفترة نشطت البداوة، وهي ظاهرة تمثل التجزئة والمنازعات الداخلية على الماء والمرعى خاصة، ولكنها تنطوي على شيء من الفروسية وعلى قيم ومثل مشتركة كالمروءة. وتجد روحها في العصبية القبلية التي تستند الى النسب، الا ان هذه لم تحجب الشعور بين العرب بالانتماء الى اصول واحدة والى انساب مشتركة.

ولم تخل الفترة من ظواهر مشتركة، ففيها كانت المحاولات الاولى للتوفيق بين العناصر البدوية والمستقرة في اطار من التكافؤ والتعاون كما يبدو من الايلاف والاشهر الحرم، وكان لقريش دور اساسي في ذلك كما كان لها نشاط واسع في التقارب الديني بتوجيه الناس الى تقديس البيت والى الحج. ويمكن الاشارة الى سلسلة الاسواق التي تعقد في اوقات متباينة وتتوزع في ارجاء الجزيرة والى اثرها الكبير ادبياً واجتماعياً.

وشهدت هذه الفترة اتخاذ العربية لغة رسمية، في الحيرة خاصة، وظهور الخط العربي، وانتشار اللغة العربية الادبية الى جنوب الجزيرة اضافة الى شمالها، وازدهار الشعر العربي - وكل هذه قد تكون روابط لها اهميتها.

وفي هذه الفترة طغت القوى الخارجية - ساسانية وبيزنطية وحبشية - على اطراف الجزيرة وبدت المواجهة بينها وبين القبائل العربية مباشرة، وظهرت بوادر تمرد على الوثنية - بظهور الاحناف في اكثر من جهة من الجزيرة. وفي هذا الجو المضطرب ظهر الاسلام بين العرب، دعوة شاملة وحركة كبرى ورسالة انسانية.

نزل القرآن بلسان عربي مبين، وحمل العرب ابتداء راية الاسلام، واقترنت امجاده الاولى بهم، ووضعت اصول شريعته وثقافتهم بلغتهم. وكان جل علمائه ومفكريه في فترة التكوين منهم. وكانت الحركات الاسلامية، فيما بعد، ترجع الى الفترة العربية الاسلامية الاولى، تستلهم منها المبادىء والمثل والشرعية. كل هذا اعطى العرب دوراً مركزياً في مسيرة الاسلام عبر العصور.

وبالاسلام توحد العرب في التاريخ، وبه كونوا اول دولة تضمهم جميعاً، هي دولة الخلافة وهي الدولة الوحيدة التي تمثلت فيها وحدة الاسلام سياسياً لفترة تتجاوز القرنين، ثم ضعفت خاصة اثر تحكم عناصر غير عربية، تركية وفارسية، لتبقى الخلافة رمزاً لهذه الوحدة رغم الانقسامات السياسية الى ان ظهرت اكثر من خلافة في دار الاسلام منذ القرن الرابع الهجري، وانتهت وحدة الاسلام سياسياً بل وتزعزعت فكرة الخلافة وتراجعت امام ظهور السلطنات وتعدد الكيانات.

وادخل الاسلام فكرة الامة، تربطها العقيدة، ووضع الرسول (ص) اسسها وتنظيمها، والامة تضم شعوباً وقبائل. وبقي مفهوم الامة راسخاً واستمرت الامة محور الفكر والتعامل في دار الاسلام. ولكن وحدة الامة الاسلامية سياسياً لم تتحقق الا في فترة قوة العرب. وقد نشأت دول اسلامية كبرى بعدئذٍ ولكن الوحدة السياسية الشاملة انتهت ولم تعد، وبقيت الخلافة حوالى ثلاثة قرون رمز الوحدة الاسلامية، ولكنها لم تصمد وتعددت الخلافات، ثم ضعفت لتبرز السلطنات، وبقيت الامة الاطار الشامل.

ولم تكن فترة صدر الاسلام فترة بداوة، بل كانت فترة استقرار وتطور حضري وتكوين ثقافي. وضعت اثناءها اصول الدراسات العربية والاسلامية، ورسخت قاعدة التعريب الاداري والثقافي. وجاءت الفترة العباسية لتستقر فيها اصول الثقافة العربية الاسلامية وليتضح اطارها بنمو الدراسات العربية الاسلامية وباضافة علوم الاوائل عن طريق الترجمة خلال القرنين التاليين. وقد شارك في تكوينها العرب والمستعربون، فهي ثقافة عربية اللغة وهي تراث العربية.

وكانت السلطة في صدر الاسلام بين العرب، وهي ظاهرة مفهومة تاريخياً، لأن العرب رفعوا راية الاسلام بالفتوح وكونوا دولة مترامية، ليلي ذلك انتشار الاسلام تدريجياً وسلمياً. ومع ذلك كان للمفاهيم القبلية دورها في الحياة العامة زمن الامويين، ومن ذلك الشعور بالاستعلاء على الشعوب الاخرى، وتأكيد فكرة النسب رابطة مما اربك مفهوم العروبة في الحياة العامة.

كانت القبائل ترى النسب اساس العروبة وتعطي الاولوية في علاقاتها العامة

لمصالحها. هذا في حين جاءت النسبة للعرب في القرآن الكريم الى اللغة، وفي حين جعل الاسلام مفهوم الامة اساس الحياة العامة. وكان الاحتكاك منتظراً بين الاتجاهين الى ان انتصر مفهوم العروبة على اساس لغوي ثقافي.

وفي هذه الفترة نشأ الفقه وتكونت الشريعة لتعطي المسلمين وحدة في القيم والمثل والنظرة للحياة بصرف النظر عن خلفياتهم الحضارية. لقد احتوى الاسلام الشعوب والقبائل بفكرة الامة تربطها العقيدة، فجاء تكوين الشريعة يشد هذه الامة ويكسبها وحدة في التاريخ وفي التراث عبر الكيانات والتجزئة السياسية. وبدا التعريب مقترناً بانتشار الاسلام جل هذه الفترة. ولكن ظهور الفارسية الجديدة، في اواخرها، لتصبح لغة ادب وثقافة، كان ايذاناً بتطور افضى الى الحد من انتشار العربية، لا الاسلام، والى تنوع لغوي وثقافي. هذا الى ان انتشار الاسلام بدا قبل الآن متبايناً مع انتشار العربية. وكل هذا، مع انفتاح الاسلام، مهد لظهور كيانات بشرية متميزة (امم) في دار الاسلام.

ولكن الاسلام والعروبة ظلا متلازمين بالنسبة للعرب، وبقيا اساس الهوية العربية، وكان ذلك اثر تطور حضاري شامل، واثر صراع بين المبادىء الاسلامية وبين المفاهيم القبلية في الحياة العامة ـ مما ادى الى تجاوز مفاهيم النسب والاصل والى ان تتخذ العروبة مفهوماً يستند الى اللغة والثقافة.

ويمكن الاشارة الى بعض اتجاهات هذا التطور.

فقد تحولت المراكز القبلية في الامصار الى مجتمعات عربية حضرية والى مراكز للثقافة العربية الاسلامية. وأدت الاوضاع فيها الى تكوين مصالح واتجاهات تتجاوز القبلية وتفضي الى ضعضعتها وتراجع اثرها في حياة تلك المجتمعات. ولم يبق العرب معزولين في مراكزهم بل بدأ الاختلاط، وتعزز ذلك بانتشار العرب بعد القرن الاول الهجري الى الارياف واستقرارهم فيها. ولم يعد ممكناً اتجاههم جميعاً الى الادارة والجيش، بل اتجه بعضهم الى الزراعة والمهن خاصة التجارة، وتأكد ذلك بتقليص اعدادهم في الديوان ثم باسقاطهم منه (ايام المعتصم). وكل هذا أدى الى انتشار العرب وزيادة اتصالهم بغيرهم من جهة والى انتشار العربية. ومع الزمن زاد انتشار الاسلام من جهة وتعمق اثره في الحياة العامة من جهة اخرى. وهذا يعني بدوره توسع انتشار العربية وزعزعة المفاهيم القبلية، بما فيها اعتبار النسب اساس العروبة، امام المفاهيم الاسلامية ومنها اعتبار اللغة اساس الانتساب للعروبة.

وكان لتطورات اقتصادية واجتماعية اخرى اثرها. فامتلاك العرب للاراضي وانتشارهم في الارياف أديا الى ارتباطهم بالمواطن واضعف القبلية. وهناك النشاط

التجاري الذي ازدادت مشاركة العرب فيه بعد القرن الثاني / الثامن والذي وسع نطاق انتشار العربية من جهة وأوجد مصالح وروابط جديدة زادت من ضعف تأثير النسب. وجاء توسع المدن بعد القرن الثاني / الثامن، ليجعل منها اسواقاً رئيسية للارياف وعاملاً مهماً في تعريبها من جهة، ولتجتمع فيها جماعات كبيرة من العامة لا يربط بينها سوى المهن واللغة العربية وتراجع دور النسب في الحياة العامة ليقتصر على اعتبارات فردية أو اجتماعية. وصارت العربية هي الرابطة الاساسية، وأكّد هذا الاتجاه ظهور الفارسية (والتركية فيما بعد) لغة للأدب والثقافة، وارتباطها ابتداء بوعي ايراني واضح.

وكان للعرب ابتداء وعي عام بذاتهم، وشعور بعد الفتوح بدورهم في الاسلام، رافقه نوع من الاستعلاء لدى القبائل في الامصار. وهم يرون في انسابهم دليل هويتهم، ومن هنا عنايتهم المبكرة بها. وهذا الوعي يتبين في الغالب عند التعامل مع غيرهم، ولكنه وعي تحد منه المفاهيم والمصالح القبلية، ويربكه التفاخر بالانساب.

ونتيجة للتطور الحضري والفكري، ولتغلغل المفاهيم الاسلامية في المجتمعات العربية وانحسار المفاهيم القبلية، ولاتساع التعريب، ولقيام تيارات مناهضة للعرب، ولتراجع دور الانساب، فقد انحسرت القبلية في الحياة العامة وبرز مفهوم الامة العربية على اساس ثقافي، الامة التي ترى في اللغة العربية اساس الانتساب اليها دون نظر للاصول البشرية.

هكذا ونتيجة تطور متشابك العناصر برزت فكرة الامة العربية وتأكدت اللغة العربية رابطة اساسية للعرب. واذا كانت العربية قاعدة الانتماء فإن الثقافة العربية الاسلامية وتراثها تمثل محتوى هذا الانتماء.

واذا بان هذا التطور من ناحية تاريخية، فمن المنتظر ان يتمثل في فكر الادباء والمؤرخين وغيرهم، وهذا ما نراه في القرن الثالث / التاسع (الجاحظ، ابن قتيبة) حتى القرن الثامن / الرابع عشر (ابن خلدون). فهم يرون اللغة العربية اساس الانتساب للعرب. ومع انهم يرون للبيئة اثراً وللنسب دوراً في بعض الاحيان، الا أن الرابطة الثابتة هي اللغة العربية. وهم يرون ان العرب امة بمفهوم بشري وانها واحدة. وأشار البعض الى الشيم والسجايا العربية، وهذه ذات صلة بالثقافة.

وهذا يعني ان تكوين الامة العربية اعتمد ولدرجة كبيرة على التعريب، وان الهوية العربية ثقافية وليست عنصرية. وقد استمرت هذه النظرة في التراث العربي والوعي العربي حتى العصر الحديث.

ويلاحظ ان خط التعريب لم يتطابق وخط انتشار الاسلام رغم الاثر الكبير للاسلام في انتشار العربية وفي رسوخها. فقد اقترن التعريب بشيوع العربية وانتشار العرب الى

الارياف، وكان اسرع حيث كان انتشار العرب قبل الاسلام كما في بلاد الشام والعراق. ويسّره وجود شعوب لغتها مشتركة مع العربية في اصول واحدة (مثل الآرامية والسريانية). واكد التعريب قيام دول عربية لفترات طويلة (كما في مصر)، حيث بقيت العربية لغة الدولة. وحين اقتصر تغلغل العربية لغة وثقافة، وانتشار العرب، على اقسام من الريف ولم تشمله كله بسبب الطبيعة الجغرافية والاوضاع البشرية، فان التعريب كان واسعاً ولكنه لم يكن شاملاً كما حصل في جهات من افريقيا العربية. وحين اقتصر وجود العرب على المدن، في جماعات من المقاتلة او التجار واهل المهن، فان التعريب لم يتحقق، وخاصة حيث توجد لغة وتراث بعيدين عن العربية كما في ايران. وكان قيام كيانات سياسية لغتها الرسمية غير العربية مؤكداً لانحسار العربية، كما في ايران والهند.

ويحسن ان يلاحظ ان انتشار الاسلام وسير التعريب جاءا بصورة سلمية وتدريجية، ولم يحاول العرب فرض اللغة او العقيدة في تاريخهم. وهكذا تحدد اطار البلاد العربية تاريخياً عبر عدة قرون.

ومر العرب بفترات طويلة من التراجع والتبعية. ومع ان الدول التي قامت في بلادهم اسلامية، والاسلام هو الاطار العام في تاريخهم، الا انهم ابعدوا عن السلطة او عن المشاركة فيها. ومع ان السلطة بقيت لهم في بعض الفترات في جزء او آخر من بلادهم، ومع ان النشاط الثقافي حين ركد في جهة استمر في اخرى، الا ان الحيوية العامة والابداع اصابها الخمول، وبقيت لمحات الوعي العربي في منظمات وحركات شعبية محلية (كما في حركات الفتوة) او في مواجهات محدودة لغزو خارجي (كالتصدي للاسبان في القرن السادس عشر).

وادخل العثمانيون جل البلاد العربية تحت سلطانهم، وصارت في نطاق دولة اسلامية كبرى. وكان على العرب ان يتعرضوا لتحديات داخلية، من تخلف واستبداد، وخارجية من غزو غربي (بدءاً بالبرتغالي البحري ثم البريطاني والفرنسي) لتبدو روح الثورة والمقاومة، وليبدأ الوعي العربي الحديث.

وبدأ الوعي العربي في القرن الثامن عشر في دعوة الى العودة للاسلام الاول ورفض الرواسب والجمود والانحراف في المجتمع العربي الاسلامي، بدأ ذلك على الاطراف (أطراف البوادي) في الحركة الوهابية في الجزيرة العربية. وفي الحركة احياء لدور العرب في فجر الاسلام، ورفض للاسلام الرسمي الذي يمثله العثمانيون، وتذكير بالخلافة العربية. وقبل ذلك وبعده كانت الحركة عربية ذاتية، وكان لها صدى واسع في البلاد العربية. وطبيعي ان يظهر هذا الوعي الذاتي في الاسلام، كما كان منتظراً ان يجد مقاومة عنيفة ومتصلة من العثمانيين.

وتمثل الوعي الثقافي الذاتي في العناية بدراسة الحديث ونقده، وفي الدراسات اللغوية (الزبيدي - تاج العروس) وفي بعض الدراسات التاريخية (المرادي، الجبرتي).

وجاءت الموجة الغربية وكان لها اثرها في الحد من هذا الاتجاه، وبدت حركة التحديث، سواء أكانت نتيجة للشعور بقوة الغرب ومحاولة تقليد عناصر قوته، او كانت نتيجة الاعجاب بعلمه ومؤسساته في الفترة الاولى. ومع ذلك بدأ الوعي في هذا النطاق ثقافياً، تمثل في احياء التراث الفكري، وفي العناية بالعربية وتجديدها، ورافق ذلك تغلغل بعض الآراء الغربية في الوطن والدولة والحرية، وكان الدور الرائد والمهم في ذلك مصر، ثم بدرجة اقل وفي فترة تالية للشام.

ان دراسة بدايات الوعي العربي وتطوره في القرن التاسع عشر والعقدين الاولين من القرن العشرين تفضي الى رفض آراء شائعة تنسبه الى جزء من بلاد الشام، والى نفي آراء تنسب للمدارس التبشيرية دوراً جدياً في الموضوع، والى رفض اي منهج يناقش الوعي على اساس طائفي باسم العربية.

لقد بدأت فكرة الوطنية في مصر مع رفاعة رافع الطهطاوي ونمت هذه الفكرة وانتشرت في مصر وكان لها دور واضح في حياتها في القرن التاسع عشر لتصل اوجها العملي في ثورة عرابي، وأوجها الفكري في العقدين الأولين من القرن العشرين، وكان لهذه الفكرة اثرها في بلاد الشام بعد احداث ١٨٦٠ خاصة. وجاء عرض فكرة الوطن والوطنية يقرن ابتداء بين المفهوم التراثي والمفهوم السياسي الحديث كما جاء في الفكر الفرنسي خاصة، ثم ينتهي بالتأكيد على المفهوم الحديث.

واذا وجد الكثيرون في فكرة الوطن / الوطنية سبيلاً لتخطي الطائفية في مصر وفي لبنان خاصة، فإنها تأثرت بالظروف المحيطة. ففي مصر حيث تراث الوحدة الجغرافية والكيان الواحد، ارتبطت الفكرة الوطنية بمصر، وبمفهوم الكيان السياسي الواحد، ووجدت في العربية (لغة وثقافة) لدى البعض رابطة اخرى ثقافية. اما في بلاد الشام حيث تنوع البيئة الجغرافية والتعدد الاداري، اضافة الى الطائفية، فإن فكرة الوطنية لم تقتصر على اتجاه واحد، فهي تنظر - وفي وجهة - الى لبنان مرة (بتحديد أو آخر) وتكاد تأخذ دلالة طائفية ووجهة دون الاقليمية. وهي تنظر - في وجهة أخرى - الى سورية الطبيعية، فتتخطى التعدد الطائفي، وترى في العربية لغة وثقافة وفي الذكريات التاريخية رابطتها الاساسية، وقد تذهب الى النسب أو الأصل لتؤكد هذه الرابطة.

ان الاتجاه الى العربية، لغة وثقافة، رابطة في الوطنية له جذور في التراث العربي وفي الوعي العربي في التاريخ. وهو ايضاً مظهر للتنبه الذاتي بعد الاحتكاك بالغرب. ومن

المنتظر ان يرفد هذا الاتجاه الحركة العربية القومية في ظروف البلاد العربية في آسيا، وان يتأخر في مصر (وشمال افريقية) الى فترة تالية لاختلاف الظروف والتحديات الرئيسية.

وهناك الاتجاه العربي الشامل في اليقظة القومية، وهو متميز لحد ما عن خط الوطنية وان اقترن بها، اذ ظهر في نطاق الخط العربي الاسلامي ابتداء بالكواكبي، وقد تثقف جل ممثلي هذا الاتجاه ثقافة عربية اسلامية ثم تعرضوا للافكار الغربية.

ويتمثل في هذا الاتجاه التأكيد على ان العرب امة لها خصائصها، وعلى ان العربية لغة وثقافة هي الرابطة الاساسية، كما كان للذكريات التاريخية دور يذكر في تثبيت الفكرة العربية.

وأشار الكتاب الى الصلة الوثيقة بين العروبة والاسلام. وذهب البعض الى أن الاسلام قام وازدهر بالعرب، وان السبيل لنهضة الاسلام هي بعودة الدور القيادي للعرب. وذهب البعض ان فكرة القومية العربية تأتلف والاسلام لأنها لخدمة الامة وليست لديها وجهة عدوانية. وهكذا قُبل الكيان العثماني باسم الاسلام وكقوة لحماية البلاد العربية من الغرب.

وينتظر في عصر القوميات، ان يؤكد على اهمية الاتجاه القومي في نهضات الشعوب، وان نجد من يشير الى الاصل او النسب رابطة قومية، ولكن هذه الآراء لم تعدُ تعزيز الفكرة العربية كما تمثلت في التراث.

وقد نجد في الكتابات العربية القومية في هذه الفترة بعض الملامح المشتركة، مثل الحديث عن الامة العربية، والاشادة بأمجاد العرب وبدورهم الحضاري، والتأكيد على العربية رابطة مشتركة، ولكن الفكرة القومية لا تزال في مرحلة التكوين. وتأتي الاشارات الى الوطن (والوطنية)، ولكن فكرة الوطن العربي الكبير لم تجد التعبير الواضح.

ومن ناحية اخرى لا يمكن التحدث عن اثر ملحوظ او شيوع لأية نظرية قومية غربية في الكتابات العربية، رغم وجود اشارات متأخرة الى مفكر غربي او آخر، ولم يعدُ التأثير للمفاهيم العامة او الاطار للفكرة القومية. ولكن الآراء الحديثة نشّطت مفاهيم قائمة في التراث مثل مفهوم الامة الواحدة، واللغة العربية، والفضائل العربية الموروثة (السجايا). وهذا يشعر بأن الآراء القومية وجدت استجابة في مفاهيم تراثية واكسبتها دلالات حديثة اكثر تركيزاً.

وبعد هذا يلاحظ ان التأكيد على فكرة الامة (وهي فكرة تراثية) لم يرافقه التأكيد على الدولة الواحدة لكل البلاد العربية، بل اقتصر على الدعوة الى وحدة البلاد العربية التابعة للدولة العثمانية في آسيا وهي بلاد كانت آنئذٍ في اطار سياسي واحد. ولنتذكر انه لم يكن

هناك ترابط في التراث بين الامة العربية الواحدة والدولة الواحدة.

ويتجه الفكر عامة الى مهاجمة الاستبداد، ولكنه يتباين بعد ذلك بين الدعوة الى الشورى، وبين التأكيد على عدل الحاكم، وبين الاشارات الى الانظمة البرلمانية الحديثة. وهناك اشارات الى الحرية وأهميتها. ولكن هذه النواحي بقيت غائمة. وهناك المناداة بالمساواة المطلقة بصرف النظر عن العقائد والمذاهب، وهي من آثار الفترة الحديثة ولكن الكتّاب حاولوا دوماً ان يجدوا للفكرة سنداً من التراث.

وبعد هذا لا يمكن اعتبار كل معارضة للسياسة العثمانية او للاتحاد والترقي جزءاً من الاتجاه القومي، فقد اختلفت الدوافع بين عربية اسلامية، وطائفية، واقليمية، وبين من يفكر على مستوى فئة معينة لها مصالحها، وبين من ينظر نظرة وطنية، اوعربية. ولم تتمايز هذه الاتجاهات دائماً. وكان عليها ان تنتظر الى فترة ما بعد الحرب العامة الاولى لتتضح ويأخذ كل وجهته.

وكان للشام دور فعال في الحركة العربية وفي الاتجاه القومي في الفكر. وكانت الوجهة في العراق عربية تتصل اساساً بالتراث. وفي الحالين كان التحدي الطوراني عاملاً مهماً في اثارة الاتجاه القومي. اما في مصر، حيث الحماية البريطانية، فإن الوعي تركّز في وجهة وطنية قوية. ومع التأكيد على العربية، فإن الفكر وجد في الاسلام قوة في وجه التسلط البريطاني فاتخذ وجهة مباينة لوجهة العرب في آسيا، وكان على مصر ان تتخلص من الحماية لتعود الى مسار عربي اكثر وضوحاً.

ان الحرب العامة الاولى والهيمنة الغربية الشاملة على البلاد العربية، والتجزئة الواسعة لها، وفتح الابواب امام الليبرالية، وفرض انظمة غربية بشكل او بآخر، والتوسع في التعليم ـ كل هذه فتحت الباب لتطورات جديدة بدت في كثير من الحالات تراجعاً عن الفترة السابقة، ولكنها في الواقع كانت اختباراً للاتجاهات العربية، قومية وغيرها، وتجربة جديدة في مسيرة العرب.

لقد انتهت الفترة الى آراء ومفاهيم في الاتجاه القومي دون ان تكون هناك نظرية عامة في القومية العربية.

وانتهت بدعوة الى النهوض بالعرب والى ايجاد كيان سياسي لهم في بعض بلادهم دون عودة جادة الى وحدة عربية.

وانتهت دون ان تتبين الفئة او الفئات التي تجسد الفكرة العربية، وبالتالي دون ان يكون للحركة العربية وجهة اجتماعية ـ اقتصادية واضحة.

ويبقى بعد ذلك لهذه الفترة اهمية واضحة في رسم وجهة الفكر العربي القومي.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

الآلوسي، محمود شكري. **بلوغ الارب في محاولة معرفة احوال العرب**. بغداد: مطبعة دار السلام، ١٨٩٦. ٣ج.

ـــ. **المسك الأذخر**. ترجمة ابي الثناء الآلوسي، تحقيق عبدالله الجبوري. الرياض، ١٩٨٢.

ابن الاثير، ابو الحسن علي بن محمد. **الكامل في التاريخ**. بيروت: دار صادر، ١٩٧٩. ١٣ ج.

ابن جني، ابو الفتح عثمان. **الخصائص في فلسفة اللغة العربية**.

ابن الجوزي، ابو الفرج عبد الرحمن بن علي. **تلبيس ابليس**. عني بنشره محمد منير الدمشقي. ط ٢. القاهرة: مطبعة النهضة، ١٩٢٨.

ـــ. **المنتظم في تاريخ الملوك والامم**. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧ ـ ١٣٥٨ هـ. ١٠ ج.

ابن حبيب، ابو جعفر محمد. **المحبر**. تصحيح اليزة ليتحن شتيتر. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٤٢.

ـــ. **المنمق في اخبار قريش**. تحقيق خورشيد احمد فاروق. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٤.

ابن حزم، ابو محمد علي بن احمد. **جمهرة أنساب العرب**. تحقيق عبد السلام محمد هارون. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢. (سلسلة ذخائر العرب، ٢)

ابن خلدون، ابو زيد عبد الرحمن بن محمد. **العبر وديوان المبتدأ والخبر في ايام العرب والعجم والبربر ومن عاهدهم من ذوي السلطان الاكبر**. بيروت، ١٩٧١. ٧ ج.

ـــ . **مقدمة ابن خلدون**. تصحيح نصر الهوريني. القاهرة: بولاق، ١٢٧٤.

ابن خياط، ابو عمرو خليفة. **تاريخ خليفة بن خياط**. رواية تقي بن مخلد، تحقيق سهيل زكّار. دمشق: وزارة الثقافة والسياحة والارشاد القومي، ١٩٦٧. ٢ ج.

ابن الساعي، ابو طالب علي بن انجب. **الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير**. تحقيق مصطفى جواد. بغداد: المطبعة السريانية الكاثوليكية، ١٩٣٤ - .

ابن سعد، ابو عبدالله محمد بن منيع. **كتاب الطبقات الكبير**. تحقيق أ. سخاو وآخرون. ليدن: بريل، ١٩٠٥ - ١٠٢١. ٩ ج.

ابن سلام، ابو عبيد القاسم الهروي. **الاموال**. صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة حجازي، ١٩٥٣. ٤ ج في ١.

ابن عبد الحكم، ابوالقاسم عبد الرحمن بن علي. **سيرة عمر بن عبد العزيز**. رواية ابن ابي عبدالله محمد، تصحيح احمد عبيد الدمشقي. دمشق: المكتبة العربية، ١٩٢٧.

ـــ . **فتوح مصر واخبارها**. تحقيق شارلز كتلر ثوري. ليدن: بريل، ١٩٢٠.

ابن عبد ربه، ابو عمر احمد بن محمد. **العقد الفريد**. شرحه ورتب فهارسه احمد امين، احمد الزين وابراهيم الابياري. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٩ - ١٩٤٤. ٧ ج.

ابن العديم، كمال الدين عمر بن احمد. **بغية الطلب في تاريخ حلب**. مخطوط مصور بخط المؤلف، الاصل في مكتبة احمد الثالث. ٩ ج.

ابن عذارى، ابو عبدالله محمد. **البيان المغرب في اخبار الاندلس والمغرب**. تحقيق ج. س. كولان وليفي بروفنسال. ط ٢. بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٠. ٤ ج.

ابن عساكر، ابو القاسم علي بن الحسن. **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الاماثل او اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**. تحقيق صلاح الدين المنجد. دمشق: المجمع العلمي العربي، ١٩٥١ - . ٣ ج.

ـــ . **تهذيب تاريخ دمشق الكبير**. هذّبه ورتبه عبد القادر بدران. دمشق: مطبعة الشام، ١٩١٠ - ١٩٣٢. ٧ ج.

ابن الفوطي، كمال الدين عبد الرزاق. **الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة**. تحقيق مصطفى جواد. بغداد: المكتبة العربية، ١٩٤٥.

ابن قتيبة، ابو محمد عبدالله بن مسلم. **رسائل البلغاء**. جمعها محمد كرد علي. ط ٢. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩١٣.

ـــ . المعارف.

ابن الكلبي. كتاب النسب الكبير. (مخطوط في مكتبة الاسكوريال)

ابن مسكويه، احمد بن محمد. تجارب الامم. تحقيق هـ. ف. آمدروس. القاهرة: فرج الله الكردي، ١٩١٤ - ١٩١٦. ٥ ج في ٤.

ابن المعمار، ابو عبدالله محمد بن ابي المكارم. كتاب الفتوة. تحقيق مصطفى جواد وآخرون. بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٥٨.

ابن منظور، ابو الفضل محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨. ١٥ ج.

ابن منقذ، ابو المظفر اسامة بن مرشد. كتاب المنازل والديار. بيروت: المكتب الاسلامي للطباعة والنشر، ١٩٦٥. ٢ ج.

ابو زهرة، محمد. المذاهب الفقهية.

ابو الطيب، عبد الواحد بن علي. مراتب النحويين. تحقيق وتعليق ابو الفضل ابراهيم. القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٥٥.

ابو عبيدة، معمر بن المثنى التيمي، كتاب النقائض: نقائض جرير والفرزدق. تحقيق انطوني أشلي بفان. ليدن: بريل، ١٩٠٥. ٣ ج.

ابو العرب، محمد بن احمد بن تميم. طبقات علماء افريقية وتونس. تقديم وتحقيق علي الشابي ونعيم حسن اليافي. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٦٨.

ابو يوسف، يعقوب بن ابراهيم. كتاب الخراج. القاهرة: المطبعة الميرية، ١٨٨٤.

الاثري، محمد بهجة. محمود شكري الآلوسي وآراؤه اللغوية: محاضرات. القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٨.

احمد، ابراهيم خليل. تطور التعليم الوطني في العراق، ١٨٦٩ - ١٩٣٢. بغداد، ١٩٨٢.

احمد، محمد خلف الله. معالم التطور الحديث في اللغة العربية وآدابها. القاهرة: دار احياء الكتب العربية، [١٩٦١ -]. ج ١: مصر في القرن التاسع عشر.

احمد، مصطفى ابو ضيف. اثر العرب في تاريخ المغرب. الاسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع؛ الدار البيضاء: مطبعة دار النشر المغربية، ١٩٨٣.

اخبار الدولة العباسية وفيه اخبار العباس وولده. لمؤلف من القرن الثالث الهجري، تحقيق عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧١.

ارسلان، شكيب. بيان للامة العربية عن حزب اللامركزية. القاهرة: مطبعة العدل، ١٩١٣.

ـــ . سيرة ذاتية. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩.

ـــ . **النهضة العربية في العصر الحاضر**. مصر: مطبعة دار النشر، ١٩٣٧.

الازدي. **تاريخ الموصل**. تحقيق علي حبيبة. القاهرة، ١٩٦٧.

اسحق، اديب. **الدرر**. تحقيق ناجي علوش. بيروت: دار مارون عبود، ١٩٧٥.

ـــ . **الكتابات السياسية والاجتماعية**. جمع وتقديم ناجي علوش. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨.

الاصبهاني، ابو الفرج. **الأغاني**. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٧ - ١٩٧٤. ٢٤ ج.

الاصمعي، ابو سعيد عبد الملك بن قريب. **تاريخ العرب قبل الاسلام**. تحقيق محمد حسين آل ياسين. بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٩.

الاعظمي، احمد عزت. **القضية العربية: اسبابها، مقدماتها، تطوراتها ونتائجها**. بغداد: مطبعة الشعب، ١٩١٣ - ١٩٣٤. ٦ ج.

«الامامة والسياسة.» تحقيق سعيد صالح. رسالة ماجستير، الجامعة الاردنية، ١٩٧٨.

امين، احمد. **زعماء الاصلاح في العصر الحديث**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٩.

الانباري، ابو البركات عبد الرحمن. **نزهة الالباء في طبقات الادباء**. القاهرة، ١٢٩٤ هـ.

الانباري، عبد الرزاق علي. **كتاب التناقضات**. الكويت، ١٩٦٠.

الاندلسي، ابن سعيد. **نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب**. تحقيق نصرت عبد الرحمن. عمان، ١٩٨٢. ٢ج.

الاندلسي، صاعد. **طبقات الامم، او التعريف بطبقات الامم**. النجف، ١٩٦٧.

اوليري، دولاسي إيفانز. **الفكر العربي ومكانه في التاريخ**. ترجمة تمام حسان، مراجعة محمد مصطفى حلمي. القاهرة: وزارة الثقافة والارشاد القومي، ١٩٦١.

بارتولد، فاسيلي فلاديمرويج. **تاريخ الحضارة الاسلامية**. ترجمة حمزة طاهر. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦.

ـــ . **تركستان**. ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم. الكويت، ١٩٨١.

بتلر، الفرد جوشيا. **فتح العرب لمصر**. ترجمة فريد ابو حديد. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٣.

بحوث في التاريخ مهداة الى الدكتور احمد عزت عبد الكريم. القاهرة: مطبعة جامعة عين شمس، ١٩٧٦.

بحيري، مروان (معدّ). **الحياة الفكرية في المشرق العربي، ١٨٩٠ - ١٩٣٩**. ترجمة عطا عبد الوهاب. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣.

برو، توفيق علي. **العرب والترك في العهد الدستوري العثماني، ١٩٠٨ - ١٩١٤**. القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٠.

البري، عبد الله. **القبائل العربية في مصر.**

البستاني. **محيط المحيط.**

البكري، ابو عبيد عبدالله بن عبد العزيز. **معجم ما استعجم.**

البلاذري، ابو العباس احمد بن يحيى. **انساب الاشراف.** تحقيق عبد العزيز الدوري. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٧٨؛ القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٩؛ القدس، ١٩٣٦. (يوجد نسخة مخطوطة بمكتبة احمد الثالث في اسطنبول)

ـــ. **فتوح البلدان.** تحقيق دي غوية. ليدن: بريل، ١٩٦٨.

بلاشير، ريجي. **تاريخ الادب العربي منذ نشوئه حتى اواخر القرن الخامس عشر للميلاد (التاسع الهجري).** ترجمة ابراهيم الكيلاني. دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٦.

البيروني. **كتاب الصيدنة.** تحقيق الحكيم محمد سعيد ورانا إحسان آلهي. كراتشي، ١٩٧٣. ٢ ج.

بيهم، محمد جميل. **فلسفة التاريخ العثماني.** بيروت: دار صادر، ١٩٢٥ ـ ١٩٥٤. ٢ ج.

تابيرو. **الكواكبي: المفكر الثائر.** ترجمة علي سلامة. بيروت، ١٩٦٨.

التنوخي، ابو علي المحسن بن علي. **الفرج بعد الشدة.** تحقيق عبود الشالجي. بيروت: دار صادر، ١٩٧٨. ٥ ج.

ـــ. **نشوار المحاضرة واخبار المذاكرة، او جامع التواريخ.** تحقيق عبود الشالجي. بيروت، ١٩٧١. ٨ ج.

التوحيدي، ابو حيان. **الامتاع والمؤانسة.** صححه وضبطه وشرح غريبه احمد امين واحمد الزين. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٩ ـ ١٩٤٤. ٣ ج.

التونسي، خير الدين. **اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك.** تحقيق ودراسة معن زيادة. بيروت، ١٩٧٨.

الثعالبي، ابو منصور عبد الملك بن محمد. **فقه اللغة وسر العربية.**

ثورة العرب: مقدماتها، اسبابها، نتائجها. بقلم احد اعضاء الجمعيات العربية. القاهرة: مطبعة المقطم، ١٩١٦.

الجاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر. **البيان والتبيين.** تحقيق عبد السلام محمد هارون. ط ٢. القاهرة، ١٩٦٠ ـ ١٩٦١. ٤ ج.

ـــ. **ثلاث رسائل.** تحقيق فان فلوتن. ليدن، ١٩٠٣. نسخة ثانية بتحقيق يوشع فنكل. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩١٥.

ـــ. **رسائل الجاحظ.** تحقيق عبد السلام محمد هارون. القاهرة، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥. ٢ ج.

الجبوري، سهيلة ياسين. **اصل الخط العربي وتطوره حتى نهاية العصر الاموي.** بغداد، ١٩٧٧.

جمال باشا، احمد. **ايضاحات عن المسائل السياسية التي جرى تدقيقها بديوان الحرب العرفي المتشكل بعاليه**. بيروت: مطبعة الطنين، ١٣٣٤ هـ.

الجنحاني، الحبيب. **المغرب الاسلامي**. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٨.

الجهشياري، ابو عبدالله محمد بن عبدوس. **الوزراء والكتاب**.

جودة، جمال. **العرب والارض في العراق في صدر الاسلام**. عمان، ١٩٧٩.

جولدتسهير، اجناس. **المذاهب الاسلامية في تفسير القرآن**. ترجمة علي حسن عبد القادر. القاهرة، ١٩٤٤.

جومرد، عبد الجبار. **يزيد بن مزيد الشيباني**.

الجويني، ابو المعالي عبد الملك بن عبدالله. **الارشاد الى قواطع الادلة في طول الاعتقاد**. تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد. القاهرة: مطبعة الخانجي، ١٩٥٠.

حجار، جوزف. **اوروبا ومصير الشرق العربي**. ترجمة بطرس الحلاق وماجد نعمة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٦.

الحديدي، علي. **عبدالله النديم خطيب الوطنية**. القاهرة: [مكتبة مصر، ١٩٦٣]. (سلسلة اعلام العرب، ٩)

الحلي، صفي الدين. **ديوان صفي الدين الحلي**. النجف: المطبعة الوهبية، ١٢٨٣.

حمدان، سمير. «الخلافة في عهد الراشدين.» رسالة ماجستير، الجامعة الاردنية، ١٩٧٥.

حميد الله، محمد (جامع). **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤١.

الخازن، نسيب وهيبة. **من الساميين الى العرب: دراسة هامة في التاريخ العربي قبل الاسلام**. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٢.

الخالدي، عنبرة سلام. **جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين**. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٨.

الخط الشريف السلطاني والقانون الاساسي. استانبول: مطبعة الجوائب، ١٢٩٣ هـ. (مترجم)

الخطيب، عدنان. **الشيخ طاهر الجزائري رائد النهضة العلمية في بلاد الشام واعلام من خريجي مدرسته**. القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٧١.

الخطيب، محب الدين. **صلاح الدين القاسمي**. القاهرة، ١٩٥١.

خليفات، عوض محمد، نشأة الاباضية. عمان، ١٩٧٨.

خوري، رئيف. **الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي**. بيروت، ١٩٧٣.

دائرة المعارف الاسلامية. الطبعة الجديدة.

الدباغ، ابو زيد عبد الرحمن بن محمد. **معالم الايمان في معرفة اهل القيروان.**

الدبس، يوسف. **تاريخ سورية.** بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٨٩٣ ـ ١٩٠٥. ٨ ج.

دروزة، محمد عزة. **نشأة الحركة العربية الحديثة.** بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٧١.

الدوري، عبد العزيز. **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب.** بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠. (سلسلة نصوص ودراسات، ١٠)

ـــ . **تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري.** ط ٢ منقحة. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٤.

ـــ . **الجذور التاريخية للشعوبية.** ط ٣. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١.

ـــ . **دراسات في العصور العباسية المتأخرة.** بغداد: شركة الرابطة للطبع والنشر، ١٩٤٥.

ـــ . **العصر العباسي الاول: دراسة في التاريخ السياسي والاداري والمالي.** بغداد: مطبعة التفيض الاهلية، ١٩٤٥. (منشورات دار المعلمين العالية، ١)

ـــ . **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي.** ط ٤. بيروت، ١٩٨٢.

ـــ . **النظم الاسلامية: الخلافة، الضرائب، الدواوين والوزارة.** بغداد: مطبعة نجيب، ١٩٥٠ ـ .

دومر، بول. **كتاب البنين.** ترجمة عبد الغني العريسي. ط ١. بيروت، ١٩١١.

الدينوري، ابو حنيفة. **الاخبار الطوال.**

الذهبي، ابو عبدالله محمد بن احمد. **تذكرة الحفاظ.**

ـــ . **معرفة القراء الكبار على الطبقات والاعصار.** حققه وفهرس له وضبط اعلامه وعلق عليه محمد سيد جاد الحق. القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٧. ٢ ج.

رضا، محمد رشيد. **تاريخ محمد عبده... وخلاصة سيرة... جمال الدين الافغاني.** القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٠٠ ـ ١٩٣١. ٣ ج.

ـــ . **مختارات سياسية من مجلة المنار.** تقديم ودراسة وجيه كوثراني. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠.

ريفلين، هيلين آن. **الاقتصاد والادارة في مصر في مستهل القرن التاسع عشر.** ترجمة احمد عبد الرحيم مصطفى ومصطفى الحسيني. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨.

الزبيدي، ابو بكر محمد بن الحسين. **طبقات النحويين واللغويين.** تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم. القاهرة: مطبعة الخانجي، ١٩٥٤.

الزبيدي، ابو الفيض محمد بن محمد عبد الرازق. **تاج العروس من جواهر القاموس.**

الزمخشري، ابو القاسم محمد بن عمر. **المفصل في صنعة الاعراب.** الاسكندرية: مطبعة الكوكب الشرقي، ١٨٧٤.

الزهراوي، عبد الحميد. **الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي**. جمع وتحقيق جودت الركابي وجميل سلطان. دمشق: المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٦٢.

ــــ. **الفقه والتصوف وهي ثلاث رسائل**. القاهرة، ١٩٦٠.

زيدان، جرجي. **تاريخ آداب اللغة العربية**. مراجعة شوقي ضيف. القاهرة: دار الهلال، [د. ت.]. ٤ ج.

ــــ. **العرب قبل الاسلام**. تحقيق حسين مؤنس.

زين، زين نور الدين. **نشوء القومية العربية مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية التركية**. ط ٢. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٢.

سابا، عيسى ميخائيل. **الشيخ ابراهيم اليازجي**. بيروت: دار المعارف، ١٩٥٥. (سلسلة نوابع الفكر العربي، ١٤)

ــــ. **الشيخ ناصيف اليازجي**. بيروت: دار المعارف، [١٩٥٤]. (سلسلة نوابغ الفكر العربي، ٦)

السرخسي، ابو بكر محمد بن احمد. **المبسوط**. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٤ هـ. ٣٠ ج في ١٥.

سركيس، سليم. **سر مملكة مصر**. القاهرة، ١٨٩٥.

سزكين، فؤاد. **تاريخ التراث العربي**. نقله الى العربية فهمي ابو الفضل، مراجعة محمود فهمي حجازي. جامعة الامام محمد بن سعود، ١٩٨٣. ٤ج.

سعيد، امين محمد. **الثورة العربية الكبرى: تاريخ مفصل جامع للقضية العربية في ربع قرن**. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٤. ٣ ج.

سلام، سليم علي. **مذكرات سليم علي سلام (١٨٦٨ - ١٩٣٨) مع دراسة للعلاقات العثمانية العربية والعلاقات الفرنسية اللبنانية**. تقديم وتحقيق وتعليق حسان علي حلاق. بيروت: الدار الجامعية، ١٩٨٢.

السويدي، توفيق. مذكراتي: **نصف قرن من تاريخ العراق والقضية العربية**. بيروت: دار الكاتب العربي، ١٩٦٩.

السيرافي، ابو سعيد الحسن بن عبدالله. **اخبار النحويين البصريين**. تحقيق فريتس كرنكو. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٦.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر. **حسن المحاضرة في اخبار مصر والقاهرة**. تحقيق ابو الفضل ابراهيم. القاهرة، ١٩٦٧. ٢ ج.

ــــ. **المزهر في علوم اللغة وانواعها**. تحقيق محمد احمد جاد المولى واخرون. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٨. ٢ ج.

الشافعي، ابو عبدالله محمد بن ادريس. **الرسالة**. عن اصل بخط الربيع بن سليمان كتبه في حياة

الشافعي، تحقيق وشرح احمد محمد شاكر. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٤٠.

الشحاذ، احمد محمد. **الملامح السياسية في حكايات الف ليلة وليلة**. بغداد: وزارة الاعلام، ١٩٧٧. (سلسلة دراسات، ١٣٠).

الشرباصي، احمد. **شكيب ارسلان داعية العروبة والاسلام**. ط ٢. ١٩٧٨.

الشهابي، مصطفى. **القومية العربية: تاريخها وقوامها ومراميها**. ط ٢. القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦١.

الشهرستاني، ابو الفتح محمد بن عبد الحكم. **الملل والنحل**. تحقيق احمد فهمي محمد. القاهرة: مكتبة الحسين التجارية، ١٩٤٨ - ١٩٤٩. ٣ ج.

الشيباني، محمد بن الحسن. كتاب آثار.

ـــ . السير.

شيخو، لويس. **الآداب العربية في القرن التاسع عشر**. ط ٢ مصححة مع زيادات شتى. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٢٤- ١٩٢٦. ٣ ج في ١.

الشيرازي، ابو اسحق ابراهيم. **طبقات الفقهاء**. تحقيق وتقديم احسان عباس. بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٧٠.

الصابي، ابو اسحق ابراهيم بن هلال. **رسائل الصابي والشريف الرضي**. نشر شكيب ارسلان.

الصلح، عادل. **سطور من الرسالة: تاريخ حركة استقلالية قامت في المشرق العربي سنة ١٨٧٧**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٦٦.

الصلح، عماد. **احمد فارس الشدياق: آثاره وعصره**. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٠.

ضيف، شوقي. **التطور والتجديد في الشعر الاموي**. ط ٥. القاهرة، ١٩٧٣.

ـــ . **المدارس النحوية**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨.

الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك**. تحقيق دي غوية وآخرون. ليدن: بريل، ١٨٧٩ - ١٩٠١. ١٥ ج.

طرازي، فيليب دي. **تاريخ الصحافة العربية**. بيروت: المطبعة الادبية، ١٩١٣ - ١٩٣٣. ٤ ج.

طنوس، وهيب. **الوطن في الشعر العربي من الجاهلية الى نهاية القرن الثاني عشر الميلادي**. حلب، ١٩٧٥ - ١٩٧٦.

الطهطاوي، رفاعة رافع. **الاعمال الكاملة**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ - ١٩٧٧. ٤ ج.

ـــ . **مناهج الالباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**. القاهرة، ١٢٨٦.

عازوري، نجيب. **يقظة الامة العربية**. ترجمة وتقديم احمد بو ملحم. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٨.

عبدالله بن الحسين (ملك الاردن). **الآثار الكاملة للملك عبدالله بن الحسين**. بيروت: الدار المتحدة للنشر، [١٩٧٣].

ـــ. **مذكرات الملك عبد الله، ١٨٨٢ - ١٩٥١**.

عبده، محمد. **الاعمال الكاملة**. جمع وتحقيق وتقديم محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ - ١٩٧٤. ٦ ج.

العريسي، عبد الغني. **مختارات المفيد**. تقديم ناجي علوش. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١.

عز الدين، يوسف. **الشعر العراقي في القرن التاسع عشر**. القاهرة، ١٩٦٥.

العسكري، ابو هلال الحسن بن عبدالله. **كتاب الاوائل**. تحقيق محمد المصري ووليد قصاب. دمشق: منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، ١٩٧٥ - ١٩٧٦. ٢ج.

عطوان، حسين. **الشعر العربي بخراسان في العصر الاموي**. بيروت: دار الجليل، ١٩٧٤.

العظم، رفيق. **اشهر مشاهير الاسلام في الحرب والسياسة**. القاهرة، ١٩٠٩.

ـــ. **البيان في التمدن واسباب العمران**. تصحيح وتهذيب عبد الهادي نجا الابياري. مصر: المطبعة الاعلامية، ١٣٠٤ هـ.

ـــ. **الدروس الحكمية للناشئة الاسلامية**. ط ٢. دمشق: المطبعة الوطنية، ١٩١٠.

ـــ. **مجموعة آثار رفيق بك العظم**. عني بجمعها عثمان العظم. مصر: مطبعة المنار، ١٣٤٤ هـ.

علي، جواد. **المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٨ - ١٩٧٢. ٩ ج.

العلي، صالح احمد. **تطور الحركة الفكرية في صدر الاسلام**. بيروت، ١٩٨٣.

ـــ. **التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الاول الهجري**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩.

العمري، أكرم ضياء. **المجتمع المدني في عهد الفتح**. المدينة المنوّرة: الجامعة الاسلامية، ١٩٨٣.

العمري، محمد امين. **تاريخ مقدرات العراق السياسية**. نشر باسم اخيه محمد طاهر العمري. بغداد: المكتبة العصرية، ١٩٢٤ - ١٩٢٥. ٣ ج.

عوض، لويس. **المؤثرات الاجنبية في الادب العربي الحديث**. ط ٢. القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٦. ٢ ج.

عيسى، صلاح. **الثورة العرابية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢.

العيون والحدائق في اخبار الحقائق. لمؤلف مجهول. تحقيق دي غوية. ليدن: بريل، ١٨٧١.

غب، هملتون. **دراسات في حضارة الاسلام**. تحرير ستانفورد شوووليم بولك، ترجمة احسان عباس، محمد يوسف نجم ومحمود زايد. ط ٢ . بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٤.

غرايبة، عبد الكريم. **سورية في القرن التاسع عشر، ١٨٤٠ - ١٨٧٦**. القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٢.

الغزالي، ابو حامد محمد بن محمد. **الاقتصاد في الاعتقاد**. تصحيح مصطفى القباني الدمشقي. القاهرة: المطبعة الادبية، [د.ت.].

فاخوري، عمر. **كيف نهض العرب**. بيروت: المكتبة الاهلية، ١٩١٢.

الفارابي، ابو نصر محمد بن محمد. **آراء اهل المدينة الفاضلة**. تقديم وتحقيق البير نصري نادر. ط ٢ . بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨.

ـــ . **السياسة المدنية الملقب بمبادىء الموجودات**. تحقيق وتقديم وتعليق فوزي متري النجار. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤.

فتح الله، حمزة. **المواهب الفتحية في علوم اللغة العربية** . القاهرة : المطبعة الاميرية، ١٨٩٤ - ١٩٠٨. ٢ ج.

فرهود، محمد السعدي. «عبدالله النديم: حياته وآثاره.» رسالة ماجستير، جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٩.

فيضي، سليمان. **في غمرة النضال**. بغداد: دار القلم، ١٩٧٠.

قدري، احمد. **مذكراتي عن الثورة العربية الكبرى**. دمشق: مطابع ابن زيدون، ١٩٥٦.

القلقشندي، ابو العباس احمد بن علي. **صبح الاعشى في كتابة الانشاء**.

القيرواني، الرقيق. **تاريخ افريقية والمغرب**. تحقيق المنجي الكعبي. تونس، ١٩٦٨.

الكاتب، عماد الدين الاصبهاني. **خريدة القصر وجريدة العصر**. تحقيق محمد بهجت الاثري. بغداد، ١٩٧٨.

كتاب الذكرى والتاريخ. إشراف شاكر مصطفى. الكويت، ١٩٧٨.

كرد علي، محمد. **المذكرات**. دمشق: مطبعة الترقي، ١٩٤٨ - ١٩٤٩. ٣ ج.

ـــ . **المعاصرون**. تعليق وإشراف محمد المصري. دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٨٠.

الكندي، ابو عمر محمد بن يوسف. **الولاة وكتاب القضاة**. تصحيح وتهذيب رفن كست. بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨.

الكواكبي، عبد الرحمن. **الاعمال الكاملة**. تحقيق محمد عمارة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠.

كوبريلي، محمد فؤاد. **قيام الدولة العثمانية**. ترجمة احمد السعيد سليمان، تقديم احمد عزت عبد الكريم. القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٧.

كوثراني، وجيه. **الاتجاهات الاجتماعية ـ السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي، ١٨٦٠ ـ ١٩٢٠: مساهمة في دراسة اصول تكوينها الاجتماعي**. بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٧٦. (سلسلة التاريخ الاجتماعي للوطن العربي، ١)

ـــ . **بلاد الشام، السكان، الاقتصاد والسياسة الفرنسية في مطلع القرن العشرين: قراءة في الوثائق**. بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٠.

ـــ . **وثائق المؤتمر العربي الاول ١٩١٣: كتاب المؤتمر والمراسلات الدبلوماسية الفرنسية المتعلقة به، الدولة العثمانية وظروف نشأة الحركة العربية**. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠.

الكيالي، سامي. **الادب والقومية في سوريا**. القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٩.

لومبار، موريس. **الاسلام في عظمته الاولى**. ترجمة ياسين الحافظ. بيروت، ١٩٧٧.

ليفين، زلمان ازاكوفيتش. **الاتجاهات الاجتماعية والسياسية**.

ـــ . **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان ـ سوريا ـ مصر**. ترجمه عن الروسية بشير السباعي. بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨.

المالكي. **رياض النفوس**.

الماوردي، ابو الحسن علي بن محمد. **الاحكام السلطانية**. القاهرة: مطبعة الوطن، ١٨٨٠.

المبرد، ابو العباس محمد بن يزيد. **الكامل**. نشره ابو الفضل ابراهيم. القاهرة، ١٩٣٣.

مختارات من كتب رفاعة الطهطاوي. اختارها مهدي علام وآخرون. القاهرة، ١٩٥٨.

المخزومي، محمد. **خاطرات جمال الدين الافغاني الحسيني**. ط ٢. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠.

المرصفي، حسين بن احمد. **الوسيلة الادبية للعلوم العربية**. القاهرة، ١٩٠٨. ٢ ج.

المسعودي، ابو الحسن علي بن الحسين. **التنبيه والاشراف**. تحقيق دي غوية. بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٥.

ـــ . **مروج الذهب**. تحقيق دي مينار ودي كورتيل. باريس، ١٨٧٣، ٩ ج.

مصادر تاريخ الجزيرة العربية. الرياض: مطبعة جامعة الرياض، ١٩٧٩. ٢ ج (سلسلة دراسات تاريخ الجزيرة العربية، ١)

المقريزي، تقي الدين ابوالعباس احمد بن علي. **البيان والاعراب عما بأرض مصر من الاعراب**. تحقيق عبد المجيد عابدين. القاهرة: عالم الكتب، ١٩٦١.

ـــ . **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**. يختص ذلك باخبار اقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وباقليمها. بولاق، ١٢٧٠ هـ. ٢ ج.

مكرم، عبد العالم سالم. **القرآن الكريم واثره في الدراسات النحوية**. القاهرة: دار المعارف، [١٩٦٨].

موسى، سليمان. **المراسلات التاريخية، ١٩١٤ - ١٩١٨: الثورة العربية الكبرى**. عمان: المؤلف، ١٩٧٣ - .

ناصف، حفني. **تاريخ الآداب او حياة اللغة العربية**. القاهرة: المطبعة الجديدة، ١٩١٠.

نالينو، كارلو ألفونسو. **علم الفلك: تاريخه عند العرب في القرون الوسطى**. روما، ١٩١١.

نصار، ناصيف. **مفهوم الامة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الامة في التراث العربي الاسلامي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥.

نظمي، وميض جمال عمر. **الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤. (سلسلة اطروحات الدكتوراه، ٥)

نوادر المخطوطات. تحقيق عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. ١٩٥١ - ١٩٦٦. ٢ ج في ٣.

الهمداني، ابو محمد الحسن بن احمد. **الاكليل**.

الهمذاني، بديع الزمان. **صفة جزيرة العرب**. تحقيق محمد بن علي الاكوع. الرياض: دار اليمامة، ١٩٧٤.

ـــ . **كشف المعاني والبيان عن رسائل بديع الزمان**. تحقيق ابراهيم الاحدب الطرابلسي. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٨٩٠.

الوائلي، ابراهيم. **الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر**. ط ٢ منقحة. بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٧٨.

وكيع. **اخبار القضاة**. تحقيق عبد العزيز المراغي. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٧. ٣ ج.

ونسنك، ارنست يان (وآخرون). **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**. عن الكتب الستة وعن مسند الدارمي وموطأ مالك ومسند احمد بن حنبل. ليدن: بريل، ١٩٣٦ - ١٩٦٩. ٧ ج.

اليازجي، ناصيف. **فصل الخطاب في اصول لغة الاعراب**. بيروت، ١٨٨٧.

ياقوت الحموي. **معجم البلدان**.

يحيى، لطفي عبد الوهاب. **العرب في العصور القديمة**. بيروت، ١٩٧٩.

يسين، السيد. **تحليل مضمون الفكر القومي العربي: دراسة استطلاعية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠.

اليعقوبي، احمد بن ابي يعقوب. البلدان.

ـــ . تاريخ اليعقوبي. تحقيق هوتسما. النجف: المكتبة المرتضوية، ١٩٣٩.

دوريات

ابن جماعة، ابو عبدالله محمد بن ابي بكر بدر الدين. «تحرير الاحكام في تدبير اهل الاسلام.»
Ars Islamica: Vol. 6, 1934.

الاستاذ: ١٣ كانون الثاني / يناير ١٨٩٢.

«أينا أحق ان يتبع.» **المفيد:** ٤ آب / اغسطس ١٩١٤.

«ايها العرب الكرام هلموا الى تاريخكم فارجعوا اليه.» **القبلة:** العدد ٢١، ٢٩ ذي الحجة ١٣٣٤.

الجريدة: ١٠ ايلول / سبتمبر ١٩٠٧.

الجنان: العدد ١، ١٨٧٠.

الجنحاني، الحبيب. «حركات الخوارج في المغرب.» **الفكر:** كانون الثاني / يناير ١٩٧٨.

الجندي، عزت. «الاحزاب السياسية في المملكة العثمانية.» **المقتبس:** العدد ٧٨٢، ١٦ ايلول / سبتمبر ١٩١١.

«الحزب العربي.» **المفيد:** ١ نيسان / ابريل ١٩١١.

«الحزبان وحركة الانتخابات.» **المفيد:** ١٩ آذار / مارس ١٩١٤.

الحضارة: السنة ٢، العدد ٥٤، ١٣ نيسان / ابريل ١٩١١؛ السنة ٢٢، العدد ٥٦، ٤ ايار / مايو ١٩١١؛ ١١ أيار / مايو ١٩١١؛ السنة ٢، العدد ٦٠، حزيران / يونيو ١٩١١؛ السنة ٢، العدد ٨٤، ١٧ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩١١، والسنة ٢، العدد ٨٧، ٥ كانون الاول / ديسمبر ١٩١١.

«خطة الحزب الحر المعتدل.» **المفيد:** ٢٣ نيسان / ابريل ١٩١١.

الدوري، عبد العزيز. «الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي.» **المستقبل العربي:** السنة ٢، العدد ٩، ايلول / سبتمبر ١٩٧٩، ص ٦٠ - ٧٦.

ـــ . «نشأة الثقافة العربية الاسلامية: نظرة الى العراق.» **مجلة مجمع اللغة العربية الاردني:** السنة ١، العدد ١، كانون الثاني / يناير ١٩٧٨، ص ٤٩ - ٧٨.

ـــ . «نشوء الاصناف والحرف في الاسلام.» **مجلة كلية الآداب** (بغداد): العدد ١، حزيران / يونيو ١٩٥٩، ص ١٣٣ - ١٦٩.

رضا، محمد رشيد. «الشورى في الاسلام.» **المنار:** السنة ١، العدد ١٠، ١٩٠٨.

ـــ . «العرب والترك.» **المقتبس:** العدد ٢٨، ١٠ كانون الثاني / يناير ١٩٠٩.

ـــ . «العرب والترك.» **المنار**، السنة ١٢، العدد ٢، ١١ كانون الثاني / يناير ١٩١٠.

الطيباوي، عبد اللطيف. «نصوص وحقائق لم تنشر عن اصل النهضة العربية في سورية.» **مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق**: السنة ٤٢، العدد ٤، ١٩٦٧، ص ٧٧٥ ـ ٧٩٣.

عبد الرحيم، عبد الرحيم عبد الرحمن. «العلاقات الاقتصادية والاجتماعية بين الولايات العربية إبان العصر العثماني (١٥١٧ ـ ١٧٩٨)، من خلال وثائق المحاكم الشرعية المصرية.» **المجلة التاريخية المغربية**: السنة ١٠، العددان ٢٩ و ٣٠، ١٩٨٣.

العريسي، عبد الغني. «الله اكبر.» **المفيد**: ٢٠ حزيران / يونيو ١٩١١.

ـــ . «التاريخ يسجل.» **المفيد**: ١٥ تموز / يوليو ١٩١٢.

ـــ . «الحركة الفكرية في سورية: محاضرة.» **المفيد**: ١٦ نيسان / ابريل ١٩١٢.

ـــ . «لا عرب ولا ترك.» **المفيد**: ٨ ايار / مايو ١٩١١.

العسلي، شكري. «حزب الاحرار المعتدلين.» **المقتبس**: العدد ٧١١، ٢٤ حزيران / يونيو ١٩١١.

العظم، رفيق. «الحركة السورية: اسبابها ونتائجها.» **المفيد**: ٢٢ نيسان / ابريل ١٩١٣.

«العناصر العثمانية.» **المفيد**: ١٥ شباط / فبراير ١٩١١.

القاسمي، صلاح الدين. «المسألة العربية ونشأتها.» **المقتبس**: العدد ٤٣، ٨ شباط / فبراير ١٩٠٩.

القبلة: اعداد مختلفة للسنوات ١٣٣٤ ـ ١٣٣٧ هـ.

الكرمي، احمد شاكر. «قل لا يستوي الخبيث والطيب.» **القبلة**: العدد ١٨٤، ١٧ شعبان ١٣٣٦.

المفيد: اعداد مختلفة للسنوات ١٩١١ ـ ١٩١٤.

المقتبس: اعداد مختلفة للسنوات ١٩٠٨؛ ١٩٠٩، و١٩١١.

المنار: اعداد مختلفة للسنوات ١٩٠٧ ـ ١٩٠٩؛ ١٩١١، و١٩١٣.

المورد: السنة ٨، العدد ٢، ١٩٧٧، والعدد ٨، ١٩٧٩.

الهاشمي، رضا جواد. «العرب في ضوء المصادر المسمارية.» **مجلة كلية الآداب (بغداد)**: العدد ٢٢، شباط / فبراير ١٩٧٨.

مؤتمرات

المؤتمر الدولي لتاريخ بلاد الشام، ١، الجامعة الاردنية، ١٩٧٤. **تاريخ بلاد الشام من القرن التاسع عشر الى القرن السابع عشر**. بيروت: الدار المتحدة، ١٩٧٤.

المؤتمر الدولي لتاريخ بلاد الشام، ٢، دمشق، ١٩٧٨. **المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام**. دمشق: منشورات جامعة دمشق، ١٩٨٠. ٢ ج.

مؤتمر المستشرقين، ٦، ليدن، ١٨٨٥.

٢ ـ الاجنبية

Books

Abbott, Nabia. *The Rise of the North Arabic Script and Its Kur'anic Development,* with a Full Description of the Kur'an Manuscripts in the Oriental Institute. Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1939. (Oriental Institute Publications, 50)

Abdel-Malek, Anouar. *Idéologie et renaissance nationale d'Egypte moderne.* Paris: Anthropos, [1969].

Ahmad, Feroz. *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908-1914.* Oxford: Clarendon Press, 1969.

L'Antica Societa Beduina. Roma, 1959.

Antonius, George. *The Arab Awakening: The Story of the Arab Movement.* London: Hamilton, 1938.

Arabic and Islamic Themes: Historical, Educational and Literary Studies. Papers presented to Abdul-Latif Tibawi by colleagues, friends and students. London, 1974.

Al-Asali, K. S. «South Arabia in the Fifth and Sixth Cent. C. E., with Reference to Relations With Central Arabia.» Ph. D. Disertation, St. Andrews , 1967-1968.

al-Atiyah, Ghassan R. *Iraq, 1908-1912: A Socio-Political Study.* Beirut: Arab Institute for Research and Publication, 1973.

Baer, Gabriel. *A History of Landownership in Modern Egypt, 1800-1950.* London, New York: Oxford University Press, 1962.

—. *Studies in the Social History of Modern Egypt.* Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1969. (Publications of the Center for Middle Eastern Studies, 4)

Batatu, Hanna. *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of Its Communists, Ba'thists and Free Officers.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1978.

Brown, Leon Carl. *The Surest Path: The Political Treatise of a xixth Century Muslim Statesman,* a translation of the «Introduction to the Surest Path to Knowledge Cencerning the Condition of Countries» by Kayr al-Din al-Tunsi. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967.

Butzer, Karl W. *Quaternary, Stratigraphy and Climate in the Near East.* New York, 1955.

Cahen, Claude. *Mouvements populaires et automisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen aâge.* Leiden: Brill, 1959. (Tirage à part d'Arabica, revue d'études arabes, vols. 5 et 6, 1958-1959)

Caskell, Werner. *Gamharat An-Nasab das Geneologische Werk des Hišām Ibn Muhammad al-Kalbī.* Leiden: Brill, 1966. 2 vols.

Charlesworth, Martin Percival. *Trade-Routes and Commerce of the Roman Empire.* Hilesheim: G. Olms, 1961.

Chevallier, Dominique. *La Société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe.* Paris: Librairie Orientaliste Geuthner, 1971. (Bibliothèque Archéologique et Historique, T. 91)

Davison, Roderic H. *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876.* New York, 1974.

Dawn, C. Ernest. *From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism.* Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1973.

Delanoue, Gilbert. *Moralistes et politiques musulmans l'Egypt du 19ème siècle, 1798-1882.* Caire: I.F. A. C., 1982.

Dilleman, Louis. *Haute Mésopotamie orientale et Pays adjacents.* Paris: Geuthner, 1962. (Bibliothèque Archéologique et Historique, T. 72)

Encyclopaedia Iranica.

The Encyclopaedia of Islam. New edition.

Eph'al, Israel. *The Ancient Arabs.* Jerusalem, 1932.

Goldziher, Ign'acz. *Muslim Studies.* Edited by S. M. Stern, translated from German by C.R. Barber and S. M. Stern. London: Allen and Unwin, [1967]. 2 vols.

Gran, Peter. *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840.* Forword by Afaf Lutfi Al-Sayyid Marsot. Austin, Tex.: University of Texas Press, 1979. (Modern Middle East Series, 4)

Gross, Max L. «Ottoman Rule in the Province of Damascus, 1860-1909.» Ph. D. Dissertation, Georgetown University, 1979.

Haidar, Salih M. «Land Problems of Iraq.» Ph. D. Dissertation, University of London, 1942.

Haywood, John A. *Arab Lexicography: Its History and Its Place in the General History of Lexicography.* Leiden: Brill, 1965.

Hurewitz, Jacob Coleman (ed.). *Diplomacy in the Near and the Middle East: A Documentary Record.* Princeton, N. J.: Van Nostrand, 1956. 2 vols.

al-Husry, Khaldun Sati. *Three Reformers: A Study in Modern Arab Political Thought.* Beirut: Khayat's, 1966.

Issawi, Charles Philip (ed.). *The Economic History of the Middle East, 1800-1914.* Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1975.

Jwaideh, Albertine. *Midhat Pasha and the Land System of Lower Iraq.* London, 1963. (St. Anthony's Papers, 16; Middle Eastern Affairs, 3)

Kedourie, Elie. *Arabic Political Memoirs and other Studies.* London: Cass, 1974.

Khadduri, Majid. *Aziz Ali al-Misri and the Arab Nationalist Movement.* London: Oxford University Press, 1956. (St. Anthony's Papers, 17; Middle Eastern Affairs, 4)

Khalidi, Tarif. *Islamic Historiography: The Histories of Mas'ūdī.* Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1975.

Kupper, Jean-Robert. *Les Nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari.* Paris: Société d'Edition les Belles Lettres, 1957. (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Fasc. 162)

Laoust, Henri. *La Pensée et l'action politique d'al-Māwardī (364-450 / 974-1058).* Paris: Geuthner, 1968.

—. *La Politique de Gazālī.* Paris: Geuthner, 1970. (Bibliothèque d'Etudes Islamiques, T.1)

Levi della Vida, Giorgio. *Les Sémites et leur rôle dans l'histoire religieuse: Trois leçons au Collège de France.* Paris: Geuthner, 1938. (Bibliothèque de Vulgarisation, T. 53)

Lewis, Bernard. *The Arabs in History.*

—. *The Emergence of Modern Turkey.* London: Oxford University Press, 1961.

McClure, Harold A. (ed.). *The Arabian Peninsula and Prehistoric Populations.* Florida: Field Research Projects, 1971.

Ma'oz, Moshe. *Ottoman Reform in Syria and Palestine, 1840-1861: The Impact of the Tanzimat on Politics and Society.* London: Oxford University Press, 1968.

Marçais, Georges. *La Berbérie musulmane et l'Orient au moyen âge.* Paris: Aubier, Editions Montaigne, 1946.

Mendenhall. *The Bronze Age Roots of Pre-Islamic Arabia.* (Typed copy)

Moh'd, Abdul Mun'im Rashad. «The Abbasid Cliphate, 575 / 1179-656 / 1258.» Ph. D. Dissertation, University of London, 1963.

Moscati, Sabatino. *The Semites in Ancient History: An Inquiry into the Settlement of the Beduin and Their Political Establishment.* Cardiff: University of Wales Press, 1959.

al-Munayyir, Muhammad Ārif Ibn Ahmad. *The Hijaz Railway and the Muslim Pilgrimage: A Case of the Ottoman Political Propaganda.* Translated from Arabic and introduction by Jacob M. Landau. Detroit: Wayn State University Press, 1971.

The Periplus of the Erythraean Sea: Travel and Trade in the Indian Ocean. By a merchant of the 1st Century. London: Hakluyt Society, 1980.

Planhol, Xavier de. *Les Fondements géographiques de l'histoire de l'Islam.* Paris: Flammarion, 1968.

Polk, William Roe and R. L. Chambers (eds.). *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century.* Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1968.

Qudsi, Elias A. *Notices sur les corporations de Damas: Actes du 6ème coupre internationale des orientalistes.* Leiden, 1884.

Ramsaur, Ernest Edmondson (Jr.). *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1957.

Ryckmans, Jacques. *L'Institution monarchique en Arabie Méridionale avant l'Islam.* Louvain: Publications Universitaires, 1951.

Saab, Hasan. *The Arab Federalists of the Ottoman Empire.* Amsterdam: Djambatan, 1956.

Sadighi, Gholam Hossein. *Les Mouvements religieux iraniens au IIe et IIIe siècle de l'hégire.* Paris: Les Presses Modernes, 1938.

Salt, Jeremy. «Christian Imperialism in Turkey.» Ph. D. Dissertation, University of Melborne, 1979.

Samra, Mahmud. «Christian Missions and Western Ideas in Syrian Muslim Writers, 1860-1914.» Ph. D. Dissertation, University of London, 1957-1958.

Schacht, Joseph. *Introduction to Law in the Middle East.*

—. *Origins of Muhammadan Jurisprudence.* Oxford: Clarendon Press, 1950.

Schboul, Ahmad M. H. *Al-Mas'udi and His World: A Muslim Humanist and His Interest in Non-Muslims.* London: Ithaca Press, 1979.

Shaw, Stanford Jay and Ezel Kural Shaw. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey.* Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1976-1977. 2 vols.

Spagnolo, John P. *France and Ottoman Lebanon, 1861-1914.* London: Ithaca Press, 1977. (St. Antony's Middle East Monographs, 7)

Stracky, J. *Palmyre.* Paris, 1952.

Talbi, M. *Emirate Aghlabide.*

Tibawi, Abdul-Latif. *A Modern History of Syria, Including Lebanon and Palestine.* London: Macmillan, [1969].

Von Tellmahre, Dionysius. *Chronique.* Traduit par J. B. Chabot. Paris, 1895.

Watson, Seton. *The Rise of Nationality in the Balkans.* London, 1977.

Periodicals

Duri, A. «Landlord and Peasant in Early Islam.» *Der Islam:* Vol. 5, no. 1, 1979.

Gibb. «Government and Islam under the Early Abbasids.» *L'Elaboration de l'Islam:* 1961.

Haim, Sylvia G. «Alfieri and Al-Kawakibi.» *Oriente Moderno:* Vol. 34, 1954.

Heyworth-Dunne, James. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* [B. S. O. A. S.]: Vol. 9, 1939, and vol. 10, 1940.

Kister, M.J. «Al-Hira: Some Notes on Its Relations with Arabia.» *Arabica:* Vol. 15, no. 2, Juin 1968.

Lapidus, I. «The Conversion of Egypt to Islam.» *Isr. or. Studies* : Vol. 2, 1972.

Marçais, William. «Comment l'Afrique du Nord a été arabisée.» *Etudes et Articles* (Paris): 1961.

Muslim World: Vol. 7.

Poliak, A. N. «Arabisation de l'Orient sémitique.» *Revue des Etudes Islamiques:* Vol. 12, 1938.

Rosmarin, T. W. «Arabi und Arabien in den Babylonisch. » *Assyrichen Quellen J. S. O. R. :* Nos. 1 and 2, January-April 1932.

Serjeant. «Sunna Jami'a.» *B. S. O. A. S.:* Vol. 61, no. 1, 1978.

Shahid, Irfan. «Pre-Islamic Arabia.» *History of Islam* (Cambridge): Vol. 1.

Shamir, Shimon. «Midhat Pasha and the Anti-Turkish Agitation in Syria.» *Middle Eastern Studies:* Vol. 10, no. 2, May 1974.

Sluglett, Marion Farouk and Peter Sluglett. «The Transformation of Land Tenure and Rural Social Structure in Central and Southern Iraq, 1870-1958.» *International Journal of Middle East Studies:* Vol. 15, no. 4, November 1983.

Conferences

Colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 9-11 Avril 1974. *Les Arabes par leur archives: XVIème-XXème siècles* [colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique]. Organisé par Jacques Berque et Dominique Chevallier [avec la participation de] Salim al-Alousi [et al.]. Paris: C.N.R.S., 1976.

Documents

Great Britain, Foreign Office. «78 / 2848: Alieh; Eldrige to Layard, no. 74: August 21, 1978. A. A. E. 11, Damascus.».

—. «78 / 2848: Rousseau to Waddington, no. 7, July 30, 1878.».

—. «78 / 3130: Beirut, Dickson to Layard, no. 44, June 5, 1880.».

—. «78 / 3130: Damascus, Jago to Goschen, no. 13, August 3, 1880.».

—. «78 / 3130: Dickson to Goschen, no. 47, July 3, 1880.».

—. «195 / 1368: Beirut, Dickson to St. John , no. 2, January 14, 1881.».

—. «195 / 1368: Beirut, no. 3, January 17, 1881.».

فهرس عام

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ذ)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ص)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

كتب

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

(A)

(B)

(C)

(D)

(E)

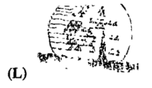
(G)

(H)

(I)

(J)

(K)



الدكتور عبد العزيز الدوري

- ولد في بغداد بالعراق عام ١٩١٩
- حصل على بكالوريوس شرف في التاريخ من جامعة لندن عام ١٩٤٠ وعلى الدكتوراه من جامعة لندن عام ١٩٤٢
- درس كاستاذ للتاريخ في دار المعلمين العالية ثم كلية الآداب والعلوم قبل قيام جامعة بغداد
- عمل مؤسساً وعميداً لكلية الآداب والعلوم ، ثم رئيساً لجامعة بغداد خلال الفترة ١٩٦٣ ـ ١٩٦٨
- يعمل حالياً استاذاً للتاريخ في الجامعة الاردنية بعمان
- له مؤلفات ودراسات كثيرة منشورة منها:

العصر العباسي الاول، دراسة في التاريخ السياسي والاداري والمالي (١٩٤٥)

دراسات في العصور العباسية المتأخرة (١٩٤٥)

تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري (١٩٤٨)

بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب (١٩٦٠)

الجذور التاريخية للقومية العربية (١٩٦٠)

الجذور التاريخية للشعوبية (١٩٦٢)

الجذور التاريخية للاشتراكية العربية (١٩٦٥)

مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي (١٩٦٩) .

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية « سادات تاور » شارع ليون

ص. ب : ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان

تلفون : ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٠٢٢٣٤

برقياً : « مرعربي »

تلكس : ٢٣١١٤ مارابي

الثمن : [illegible] ل. ل.

او ما يعادلها